PRINCIPES

DU

DROIT PUBLIC

DIJON

IMPRIMERIE RABUTOT, VICTOR DARANTIERE, SUCCESSEUR

Place Saint-Jean, 1 et 3

PRINCIPES

DU

DROIT PUBLIC

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION PHILOSOPHIQUE

A L'ÉTUDE DU

DROIT CONSTITUTIONNEL

(Claude) Joseph

PAR

J. TISSOT

DOYEN HONORAIRE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE DIJON
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT.

PARIS

MARESCQ AINÉ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

17, rue Soufflot, 17

1872

ERRATA

—

Page 12, note 2. . . . . *lisez* : appendice II.
— 299-337, titre courant, à droite . . . DE L'INTÉRÊT SCIENTIFIQUE.
— 361, ligne 9 . . . . serait.
— 362, — 10. . . . . le fasse.
— 486, — 19. . . . . *Des économistes socialistes.*
— 543, — 10. . . . . § 3.

PRÉFACE

Le vrai caractère de cet ouvrage est d'être une introduction philosophique à l'étude du droit public interne. Mais tout en nous renfermant dans ces limites, nous aurions pu nous étendre bien davantage sur les généralités du premier chapitre du livre premier, que nous n'avons fait que toucher. Nous avons cru pouvoir être d'autant plus bref sur ces matières, qu'elles trouveront mieux leur place dans un autre traité, celui des *Principes du droit privé*. Nous avons au contraire donné une étendue en apparence disproportionnée à des questions d'un intérêt actuel et qui, malheureusement, divisent encore les esprits. Nous avons alors appliqué les principes; nous ne nous sommes plus borné à les exposer.

Cependant notre ouvrage n'est point un traité de droit constitutionnel, et moins encore un traité de droit

administratif. A plus forte raison n'est-il pas un commentaire d'une constitution donnée ou d'un code administratif existant. Ce n'est pas même l'esquisse plus ou moins originale d'une constitution possible; c'est simplement la recherche et l'exposition des principes qui doivent présider à la constitution d'un pays tel que la France. C'est le dégagement de l'esprit de liberté et de justice qui doit inspirer l'organisation et l'exercice des pouvoirs publics chez un peuple pour lequel l'égalité proportionnelle, — la seule naturelle, la seule vraie, la seule juste, — est devenue le premier des principes politiques.

Cette égalité est dans les idées, dans les sentiments et dans les mœurs nationales. C'est la conquête la plus pure, la plus précieuse, la plus profonde et la plus assurée de notre grande, immortelle et féconde révolution du siècle dernier.

L'égalité légitime étant ainsi devenue l'égalité légale, se trouvant reconnue et sanctionnée par la loi positive, étant pour ainsi dire l'âme de notre droit public et privé, étant enfin dans les aspirations les plus légitimes et les destinées les plus désirables des sociétés humaines: toute tentative de retour à un régime quelconque de privilége aurait par le fait un caractère subversif et révolutionnaire des plus condamnables.

Cette tendance rétrograde est d'autant plus répréhensible politiquement qu'elle est en opposition avec ce qui fait par dessus tout la supériorité de la France sur toutes les autres nations. Ce précieux avantage, l'unité par l'égalité, principe d'une multitude d'autres si on

voulait bien le comprendre et le mettre à profit, n'avait point échappé à l'un de nos plus éminents publicistes contemporains. Dans la leçon d'ouverture de son *Cours de droit constitutionnel*, Rossi disait : « L'égalité civile est née en France de nos jours. Traverserez-vous l'océan ? En tirant un voile sur l'esclavage, vous pourrez, il est vrai, y trouver l'égalité civile, mais point d'unité. Allez-vous au pied des Alpes, vous y rencontrerez également le premier principe récemment établi, mais point d'unité nationale. Traversez la Manche, vous admirerez sans doute les grands et nobles efforts vers l'égalité civile et vers l'unité nationale ; cependant ni l'une ni l'autre n'ont obtenu la pleine et paisible possession du pays. Ainsi la réunion complète de ces deux grands principes (l'unité et l'égalité) est un problème que la France seule a résolu jusqu'ici. C'est une nouvelle ère sociale qu'elle a ouverte, une nouvelle religion politique qu'elle a proclamée dans le monde. »

Une autre tendance non moins contraire à la véritable égalité, non moins révolutionnaire ni moins coupable par conséquent, c'est l'égalité brutale, absolue. C'est le privilége retourné.

Les puissants, les forts, les utiles même, s'étaient arrogé au sein des vieilles sociétés une position abusivement privilégiée. Ils s'étaient fait payer bien au delà de sa valeur une supériorité plus souvent matérielle que morale, et peut-être plus souvent nuisible qu'utile. Ils semblaient compter aux autres pour un bien tout le mal qu'ils auraient pu leur faire, mais dont ils daignaient en partie s'abstenir. Les services

qu'ils avaient pu rendre une fois devaient être payés au centuple, et cela pendant des siècles peut-être, c'est-à-dire tant qu'il plairait à Dieu de perpétuer la race d'un privilégié avec hérédité.

Aujourd'hui, si l'on en croit un certain courant d'idées, les titres à la possession de l'avoir social ne sont point la légitime acquisition du capital par le travail et l'épargne, par la transmission héréditaire avec le sang et le nom, ou par la libre disposition de sa chose; c'est le besoin, quelles qu'en soient la cause et la mesure, qu'il provienne de l'inconduite personnelle ou de celle des parents, qu'il ait sa raison dans la paresse, dans un luxe désordonné, dans la débauche et l'intempérance, ou dans tous ces vices réunis, comme dans le malheur le plus immérité. Suivant cette belle théorie, la conduite et l'inconduite ne signifient rien ici; la vertu et le vice (et pourquoi pas le crime?) sont une même chose, puisqu'ils ne doivent pas être différemment traités. Les conséquences de l'une ne doivent point différer de celles de l'autre. La société a pour mission et pour devoir de réparer immédiatement toutes les inégalités qu'entraînent inévitablement après elles les inégalités naturelles, personnelles ou autres. Elle n'a point à rechercher les causes de ces inégalités, à se demander si elles ont quoi que ce soit de commun avec le mérite et le démérite. Non, ces idées de mérite et de démérite ne sont que d'intolérables préjugés, aussi peu fondées que celles de vice et de vertu.

Voilà donc l'homme réduit à la condition de l'animal; ce n'est plus qu'un être capable de jouir et de

souffrir, qui a des appétits, auquel il faut par conséquent de la pâture, qui la prend où il la trouve, qui n'en admet d'autre mesure que celle du besoin même, et sans doute aussi celle de la force qui doit disputer une part dans la proie commune.

Si l'on sort de là, s'il peut encore être question de partage pour une pareille humanité, si l'on invoque encore quelque idée de droit et de morale, il faut reconnaître qu'il ne peut y avoir égalité de mérite et de droit entre les hommes, et que par conséquent les traiter tous de la même manière absolument, c'est accorder à celui qui mérite moins un privilége sur celui qui mérite davantage. C'est donc, comme nous l'avons dit, le privilége renversé. Inégalité d'autant plus choquante qu'elle sera d'autant plus marquée au profit du démérite et que ce démérite lui-même sera plus sensible.

C'est donc le renversement des notions fondamentales les plus simples, les plus naturelles, les plus indiscutables de l'ordre moral et juridique.

Et voilà pourtant où en sont, sans trop qu'ils s'en doutent, — c'est leur unique excuse, — un très grand nombre de théoriciens populaires. Tel est le degré de l'aveuglement passionné et de l'ignorance déplorable où se trouve encore plongée une notable partie de nos populations européennes.

Et c'est en présence d'un pareil état intellectuel et moral que des esprits qui se croient conservateurs, qui veulent l'être, sont eux-mêmes ou assez aveugles pour ne pas comprendre la nécessité impérieuse d'un enseignement populaire universel et par conséquent

obligatoire;— ou assez sceptiques pour n'avoir aucune foi aux vérités pratiques qui sont le fondement de l'ordre social ; — ou assez pleins de préjugés pour s'imaginer que le remède à un pareil mal est ailleurs que dans ces idées mêmes, et que c'est par d'autres maximes enseignées d'autorité seulement, qu'on parviendra à faire la lumière dans des intelligences circonvenues par tant de causes d'égarement.

Conservateurs imprudents, vous consommerez votre perte et la nôtre, en cherchant dans les traditions mortes d'un passé souvent absurde ou injuste, des remèdes au mal intellectuel qui nous ronge! Vous ne voulez ni de la réflexion, ni de la logique, ni du libre et consciencieux examen; vous ne voulez qu'un enseignement de mémoire, d'autorité, une morale arbitraire et mystique, une politique de droit divin : eh bien! vous n'aurez ni la foi au droit divin ni celle qui doit assagir en abêtissant, parce que l'une et l'autre sont devenues justement odieuses et impossibles; vous n'aurez pas davantage les saines et naturelles doctrines qui pourraient nous sauver, puisque vos préventions d'ignorantisme et votre scepticisme systématique vous empêchent d'y croire et de vous y attacher. Vous resterez impuissants, désarmés, et vous serez vaincus par un ennemi qui ne veut plus vous écouter parce qu'il ne peut plus vous croire.

C'est la nécessité de combattre, jusque sur le terrain du droit public, des préjugés d'un autre temps et d'une métaphysique tout à fait arriérée, qui nous a fait introduire dans cet ouvrage une dissertation qui n'y devrait point figurer, si nos assemblées politiques

avaient elles-mêmes la sagesse de s'abstenir de questions qui sont également en dehors de leur mission et de leur compétence. Mais quand un sénat se met passionnément à la suite de pétitionnaires hostiles à la libre investigation scientifique dans les chaires de nos Facultés, et prétend faire de la science au lieu de faire des lois, ou plutôt pour se donner le droit apparent d'en faire de mauvaises, un publiciste a peut-être quelque droit à l'indulgence s'il s'écarte un instant de la voie que lui traçait la méthode, pour faire voir l'abîme d'ignorance et d'erreurs où peuvent tomber des corps constitués qui se laissent entraîner par l'esprit de secte et par les passions qui l'animent.

Les rapports sociaux ne sont pas seulement des rapports négatifs ou de simple abstention ; ils sont aussi des rapports d'action, des échanges de services de nature aussi diverse que les moyens propres à satisfaire les besoins nombreux auxquels nous sommes sujets. De là, bien des espèces de services, bien des fonctions d'autant mieux remplies qu'elles sont plus dans les goûts et dans les habitudes de ceux qui s'y livrent. C'est la division naturelle du travail social, division qui crée les conditions diverses. Chacun se trouvant placé ici ou là, soit par sa naissance, soit par sa volonté, soit par les circonstances, se trouve par là même en mesure de rendre à ses coassociés civils, à ses concitoyens, tels ou tels services en échange de ceux dont il a besoin, et qui lui sont garantis par les pouvoirs publics. Il y a encore là une

inégalité naturelle aussi nécessaire qu'il est nécessaire que nous soyons nés tous avec des aptitudes et des goûts divers, et dans des situations différentes. La liberté, plus que tout le reste, amène ces diversités. Ce serait donc méconnaître la liberté et ses conséquences, la nature et ses lois, les conditions les plus impérieuses de la vie sociale, les vocations les plus manifestes, que de vouloir assujettir tout le monde aux mêmes travaux et à tous les travaux de la vie commune. Ce serait retourner à l'enfance extrême des sociétés par la violence ; ce serait mettre l'égalité brutale, artificielle, absolue, à la place de l'égalité libre, équitable, naturelle et relative ou proportionnelle. Ce serait donc sortir de la nature, de la vérité et de la justice, sous prétexte d'y rentrer.

Peu importe que cette tentative, nécessairement impuissante puisqu'elle se proposerait l'impossible, fût exercée par la fantaisie d'un seul, ou au nom et par la volonté de la multitude ; elle serait également insensée, barbare, antisociale, tyrannique et criminelle.

Une pareille entreprise peut néanmoins sourire à des esprits faux ou pervertis par les préjugés les plus grossiers, comme un idéal digne d'envie et jusqu'à un certain point réalisable. Elle peut déterminer le pouvoir orgueilleux et despotique d'un seul, ou les convoitises les plus aveuglément passionnées d'une multitude égarée, à sacrifier la plus légitime liberté à l'égalité la plus chimérique, à tourner la liberté du peuple contre elle-même, à la convertir en instrument d'oppression. Alors sans doute on peut encore avoir l'égalité, mais l'égalité dans la servitude.

Ici se rencontrent encore ces extrêmes, aussi contraires à la liberté qu'ils l'étaient tout à l'heure à l'égalité : d'une part le despotisme d'un seul, d'autre part celui de la multitude. Tant il est vrai qu'il n'y a de liberté possible comme d'égalité qu'au nom de la justice ou de la raison ! La volonté générale, en ces sortes de choses, est aussi impuissante à faire la loi et le droit que la volonté individuelle ; l'une et l'autre sont également appelées à la recevoir d'ailleurs et à la proclamer, et nullement à l'inventer ou à la faire. L'homme n'imagine pas plus sa loi qu'il n'imagine sa nature ; il doit découvrir et déterminer l'une par l'observation attentive de l'autre.

Quand il est parvenu à ce point, quand il a découvert la loi de son droit et de son devoir, tout n'est pas fait encore, tant s'en faut. La science politique possède alors son idéal, son but, sa grande fin ; mais l'art politique n'est pas encore en possession de ses moyens. Il s'agit de descendre alors de la sphère de l'absolu ou du nécessaire à celle du relatif ou du contingent, de celle de la raison à celle des faits, de celle de la philosophie à celle de l'histoire.

Et encore faut-il être fort en garde contre les généralisations précipitées, contre les inductions et les analogies spécieuses, trompeuses même. Le publiciste, comme tout le monde, n'est que trop porté à méconnaître les différences, à ne s'attacher qu'aux ressemblances, à négliger la valeur comparative des unes et des autres, et à s'exagérer même l'importance ou le poids des similitudes, en même temps qu'il oublie de les compter. Il faut donc compter et peser comparative-

ment, et être bien sûr avant tout encore de n'avoir omis aucune donnée essentielle du problème. On raisonne, en général, avec trop peu de scrupule logique d'un peuple à un autre ; on ne tient pas assez compte des différences profondes de races, de mœurs, de religions, d'instruction, de climats, etc. C'est à peine si l'on peut raisonner d'un peuple dans des temps et des circonstances déterminés, à ce même peuple dans d'autres circonstances et d'autres temps. Et l'on voudrait, en partant de vagues similitudes, c'est-à-dire de certaines généralités plus ou moins légitimement obtenues, statuer sur le possible ou l'impossible, le probable ou l'improbable, chez un peuple d'un caractère tout autre à certains égards, et placé dans une multitude de circonstances fort éloignées d'être les mêmes ! Les uns voudront en conséquence que l'Angleterre serve de modèle à la France, d'autres la mettront à la suite des États-Unis; ceux-ci voudraient qu'elle copiât la Suisse, ceux-là qu'elle prît les institutions germaniques, les prussiennes surtout. Il en est au contraire qui, par esprit de fausse nationalité ou d'un patriotisme étroit, ridicule et mesquin, opineraient volontiers pour que la France fermât les yeux sur tout ce qui se passe au dehors, et que, comme un autre empire du milieu, elle ne voulût relever que de ses propres idées, n'en eût-elle point, et fût-elle condamnée à l'immobilité quand tout le reste marche autour d'elle. Aussi en est-il entre ces patriotes si fièrement exclusifs, qui, pour échapper aux reproches et au danger de l'immobilité, imaginent qu'en retournant à quelqu'un de ses vomissements du passé, la

France y trouverait la santé et la force dont le besoin, hélas ! est si sensible.

On comprend que, dans un ouvrage qui a presque uniquement pour objet la partie purement philosophique ou de principes en matière de droit constitutionnel et administratif, on ait dû laisser de côté une multitude de questions du plus haut intérêt cependant, des questions inévitables dans la pratique, des questions qui doivent nécessairement recevoir telle ou telle solution, et cela par la force même des choses, par le fait seul qu'on prendra un parti ou un autre, et sans qu'il soit possible de prendre celui de n'en prendre aucun.

Nous aurions pu, comme d'autres, n'eût-ce été qu'à leur suite, rechercher si la royauté nous convient mieux que la république, ou la république mieux que la monarchie, et si, en république ou en monarchie, une chambre suffit ou s'il est mieux d'en avoir deux ; si un conseil d'État bien organisé ne peut tenir lieu d'une seconde chambre; si, dans l'hypothèse de deux chambres, la nomination et le recrutement de l'une doit différer de la nomination et du recrutement de l'autre ; quelle est la durée la plus convenable d'une chambre élective ; comment elle doit être renouvelée, intégralement ou partiellement ; quel sera dans tous les cas le rapport du nombre des députés à celui de la population ; quelles seront les conditions de l'éligibilité et de l'électorat ; quelle sera la circonscription des colléges électoraux ; si les électeurs n'ont pas le droit de se réunir et de s'entendre pour aviser au choix de leurs représentants ; si le suffrage

universel doit l'être au point d'admettre les indignités, les incapacités, les incompatibilités; s'il sera ou ne sera pas organisé, gradué; s'il l'est, comment il le sera; comment le vote s'exercera, par scrutin de liste ou par scrutin individuel; etc., etc. Toutes ces questions, et une infinité d'autres dont les solutions sont souvent bien plus une affaire de circonstance, d'opportunité, d'avantages à recueillir ou d'inconvénients à supporter, qu'une affaire de principe absolu à respecter, n'auraient pu entrer dans cet ouvrage qu'à la condition d'en oublier le titre et l'esprit.

Toutefois, parmi les questions qui ne tiennent pas essentiellement aux principes, il en est qui s'en rapprochent plus que d'autres, ou dont la solution a pénétré si profondément dans l'opinion et les mœurs publiques, qu'elles font partie du dogme politique du pays. Elles pouvaient donc trouver place dans notre travail. Nous ne voulons cependant pas dire par là que nous les ayons traitées toutes, pas plus que nous n'entendons affirmer que nous n'aurions pu, sans laisser de lacune par trop sensible dans notre œuvre, négliger quelques-unes de celles que nous avons traitées. Nous avons tâché de suivre ce milieu si recommandé par la sagesse et si difficile à tenir.

On remarquera peut-être qu'en parlant des associations diverses que l'État est appelé à protéger, — les associations économiques ou à but matériel, les associations intellectuelles ou scientifiques, les associations morales ou de bienfaisance, les associations religieuses, — nous n'avons point parlé des associa-

tions politiques. La raison en est simple : c'est qu'il ne doit y avoir dans un État qu'une association de cette espèce, celle-là même qui constitue la cité. Des associations politiques qui auraient un autre but, d'autres intérêts, d'autres moyens d'action que le but, les intérêts et les moyens de la communauté tout entière en seraient nécessairement les ennemies. Chaque citoyen étant membre de la cité se trouve par là même associé politiquement à tous les autres, et ne peut, sans contradiction, être membre d'une autre société politique différente de celle-là, qui serait cependant formée dans son sein. Mais s'il ne peut y avoir dans un État des associations politiques différentes de celle qui constitue la cité, il peut y avoir, il doit même y avoir des *réunions* politiques dont le but est de s'entendre sur la meilleure manière d'exercer les droits civiques dont on est investi. Ces réunions, essentiellement temporaires et de circonstances, comme à la veille des élections d'un ordre ou d'un autre, sont de droit naturel, et ne doivent avoir besoin d'aucune autorisation. Il suffit qu'elles soient publiques, ou tout au moins que le gouvernement soit admis à savoir ce qui s'y passe, et qu'il puisse, s'il le faut, réprimer les excès qui pourraient s'y commettre, pour qu'elles aient lieu de plein droit. Nous ne voyons même pas pour quelles bonnes raisons elles ne pourraient pas avoir une sorte de permanence, et comment la politique du pays, dans des circonstances exceptionnellement graves, n'y pourrait être appréciée, approuvée ou condamnée.

La plus ou moins grande importance des questions,

de celles-là surtout qui sont aujourd'hui le plus controversées, et qui cependant touchent de plus près à une application sollicitée par les uns, repoussée par les autres, nous a conduit tout naturellement à les traiter aussi avec plus ou moins d'étendue. Il est inutile de les mentionner.

Tout en donnant notre solution et en la motivant brièvement de notre mieux, nous avons pensé qu'il y avait tout à la fois utilité et convenance à faire connaître ou à rappeler les opinions conformes ou contraires à celles que nous professons, mais en nous attachant à celles qui nous ont semblé les plus imposantes, et en les accompagnant la plupart des réflexions qu'elles nous ont suggérées. Toutefois, pour ne pas rompre l'unité de notre travail, ou pour ne pas ralentir démesurément le cours naturel de nos pensées, nous avons cru devoir renvoyer ces citations, ces analyses, et les observations critiques qui les accompagnent, à la fin de l'ouvrage, sous forme d'appendices.

De tous les publicistes que nous avons cités, soit comme autorités et à l'appui de nos opinions, soit comme partisans de doctrines que nous ne pouvons partager, il en est un cependant dont les pensées et les actes ont pesé d'un trop grand poids sur les destinées de la France, pour qu'il n'ait pas dû prendre sous notre plume une place à part. C'est ici même que ses doctrines seront exposées avec la suite nécessaire pour en faire ressortir l'ensemble, l'esprit et la portée. Et comme sa pratique a été trop peu d'accord avec sa théorie, comme cette pratique nous

a conduits à l'une des plus épouvantables catastrophes qui aient jamais affligé la France, on sera tout naturellement porté à se demander quelle pire infortune eût pu être la nôtre, si l'homme auquel nos destinées avaient été remises d'une manière absolue et si imprudente eût eu, soit des principes plus libéraux, soit une politique plus d'accord avec le libéralisme fort tempéré qui semblait être dans ses principes.

Il est possible assurément que si le pays fût resté maître de ses destinées, il eût commis de bien grandes fautes; mais en pouvait-il commettre de plus grandes que celles qui nous ont précipités dans l'abîme de maux d'où le génie le plus heureusement inspiré et le dévouement le plus patriotique auront tant de peine à nous tirer? L'enseignement qui ressort avec une entière évidence de cette terrible leçon, n'est-il pas que le pouvoir absolu est essentiellement pernicieux pour les peuples et pour les princes, mais qu'il ne l'est jamais plus que lorsqu'il a exercé et corrompu les uns et les autres par une longue habitude de dépendance excessive et d'autorité sans bornes?

Il ne s'agit point d'insulter à une grandeur déchue, ni, quand on a tant et de si grands torts à confesser, de récriminer avec amertume. Ce n'est point là ce qui nous rendra clairvoyants et nous fera recueillir de nos malheurs un enseignement salutaire. Essayons plutôt de nous recueillir, de nous élever au-dessus de nos misères, de nous transporter dans les régions élevées de la réflexion, dans ces *templa serena* de la pensée, où le regard de l'esprit n'est plus offusqué et

faussé par le sentiment passionné de nos malheurs. Reportons-nous à l'époque où libres de tout engagement, maîtres de notre sort, nous pouvions garder au moins la haute et principale direction de nos affaires ; à l'époque où nous pouvions du moins exiger de celui qui s'offrait à diriger la fortune de la France, les garanties qu'il avait offertes dans les *Idées napoléoniennes*, ou de bien plus sûres encore. C'était assurément le cas d'y regarder et de bien voir ce qu'elles promettaient au fond d'après ce qu'elles semblaient promettre.

Suivant l'auteur de ces Idées, « les premiers besoins d'un pays sont l'indépendance, la liberté, la stabilité, la suprématie du mérite et l'aisance également répandue. Le meilleur gouvernement sera celui où tout abus du pouvoir pourra toujours être corrigé, où, sans bouleversement social, sans effusion de sang, on pourra changer les lois et les chefs de l'État, car une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures. »—Voilà donc la souveraineté du peuple bien reconnue, et la tâche des gouvernements bien tracée.

Comment cette fois un peuple, ainsi maître chez lui, sera-t-il indépendant à l'égard de l'étranger ? A la condition, nous dit-on, que « le gouvernement soit fort. » Mais que faut-il pour qu'il soit fort ? « Il faut qu'il ait la confiance du peuple, qu'il puisse avoir une armée nombreuse et bien disciplinée sans qu'on crie à la tyrannie, qu'il puisse armer toute la nation sans crainte de se voir renversé. »

C'est bien ; mais avec cette force entre les mains,

ne pourra-t-il pas être tenté d'en user contre les libertés publiques, ou d'entreprendre des guerres insensées ou injustes, et par conséquent de ruiner la liberté dont il doit être le protecteur loyal, ou de compromettre une indépendance dont il doit être le gardien prudent? Le peuple qui voudra être indépendant et libre, n'aura-t-il rien de mieux à faire qu'à remettre sa confiance et ses forces à un pouvoir exécutif qui croira s'être mis à l'abri d'un renversement à l'intérieur? Comment, en d'autres termes, se concilie la sécurité du peuple, en matière de liberté, avec un gouvernement assez fort pour mettre tout le pays en armes et le faire marcher à la guerre? Le problème est difficile à résoudre.

Voici la théorie du prince prétendant; l'histoire dira la pratique du prince président et de l'empereur absolu. « Pour être libre, ce qui n'est qu'une conséquence de l'indépendance, il faut què tout le peuple, indistinctement, puisse concourir aux élections des représentants de la nation; il faut que la masse, qu'on ne peut jamais corrompre, et qui ne flatte ni ne dissimule, soit la source constante d'où émanent tous les pouvoirs. » — Le suffrage universel entre les mains d'une population ignorante, et dès lors facile à égarer par des meneurs ambitieux, par des conducteurs aveugles ou perfides, peut devenir un instrument de despotisme ou d'anarchie. Le suffrage universel doit avoir en tout cas ses exceptions commandées par l'indignité ou l'incapacité. Il faut de plus, le peuple fût-il aussi éclairé que peut l'être la masse des populations vouées au travail, il faut que le suffrage universel,

pour qu'il sache quelque peu ce qu'il fait tout en ne votant que sur des noms propres, soit organisé ou gradué. A ces conditions, il est encore douteux qu'il soit le meilleur juge des aptitudes à tous les emplois supérieurs.

Il est facile aussi de faire spéculativement de l'aisance publique, de « la répandre dans toutes les classes, de diminuer les impôts, » de donner « au gouvernement un aspect de stabilité qui tranquillise les citoyens et permette de compter sur l'avenir. » Mais dans la pratique, surtout avec des gouvernements qui veulent être forts, et qui semblent d'ailleurs faire assez peu de cas de la simplicité des mœurs et de l'honnêteté des gouvernants et des gouvernés, il est au moins permis de douter que l'aisance puisse être générale et les impôts modérés; le dévouement des sommités politiques largement payées, la multiplication des sinécures et des dignités oiseuses, le luxe effréné des cours, les déprédations de la chose publique, les spéculations coupables, les abus financiers de toute nature peuvent être comme le privilége des plus hautes positions, et devenir une cause nouvelle de corruption et de ruine pour le peuple.

Reste à savoir comment, avec un pareil état possible de choses, un gouvernement pourra raisonnablement se flatter d'être stable. « Il le sera, nous dit le publiciste, lorsque les institutions ne seront point exclusives, c'est-à-dire lorsque, ne favorisant aucune classe, elles seront tolérantes pour tous, et surtout en harmonie avec les besoins et les désirs de la majorité de la nation. Alors le mérite sera la seule raison pour

parvenir, et les services rendus à la patrie, la seule cause de récompense. » — Un gouvernement fût-il pénétré de sentiments aussi louables, il faudrait encore pour qu'ils fussent efficaces deux choses bien difficiles à établir ou à trouver, à savoir que les besoins et les désirs du plus grand nombre fussent éclairés et raisonnables, et que le prince fût assez heureux ou assez sage pour ne prendre comme instrument de ses honnêtes et généreux desseins, que des hommes parfaitement dignes de participer à cette grande œuvre du bonheur public.

Mais ce que le prince ne peut voir ni empêcher, le public, s'il est sérieusement appelé à regarder à ses affaires, à se donner les représentants de son choix, à surveiller d'un œil sévère l'emploi des deniers publics, verra et fera certainement beaucoup de choses qui sont impossibles à un monarque. Et pourtant, avec des apparences républicaines, le futur empereur était monarchique, et même quelque peu despote. Peut-être une ambition malheureuse et la force des choses ont-elles eu dans ses destinées et dans les nôtres une influence fatale, profondément regrettable. Nouvelle raison pour les peuples de se défier des rois, même de ceux qui se croient républicains, tout en avouant qu'ils ne peuvent l'être et en disant pourquoi.

Sans vouloir instruire une cause qui se juge maintenant avec une irritation, hélas! trop facile à concevoir, nous nous demanderons pourtant si les fautes qui nous ont perdus eussent été aussi faciles à commettre sous le régime républicain que sous le régime

monarchique, et si le motif de la préférence donnée, on sait comment, à cette seconde forme gouvernementale, n'a pas été le principe même de nos épouvantables calamités!

Le futur empereur a des « principes entièrement républicains »; il ne sera pourtant point pour une constitution républicaine, parce qu'il pense que « la forme monarchique conviendrait mieux à la France, en ce qu'elle donnerait plus de tranquillité, de force et de liberté. » — Et pourquoi tant de force est-elle estimée nécessaire? Ne serait-ce point qu'au fond de cette âme qui se croit des sentiments républicains, il y a une ambition monarchique qui devait perdre la monarchie et le monarque? Une malheureuse convoitise d'agrandissement, le rêve de ces limites naturelles des bords du Rhin, une dynastie à consolider contre des prétentions du même ordre, en vengeant la défaite du premier fondateur de cette dynastie, en flattant l'amour-propre national, et tout cela sans se mettre assez en peine de la justice ou de l'injustice de l'entreprise: voilà ce que nous croyons lire entre les lignes suivantes: « Si le Rhin était une mer, si la vertu était toujours le seul mobile, si le mérite parvenait seul au pouvoir, alors je voudrais une république pure et simple. Mais entourés comme nous le sommes d'ennemis redoutables, qui ont à leurs ordres des milliers de soldats qui peuvent renouveler chez nous l'irruption des barbares, je crois que la république ne pourrait repousser l'invasion étrangère et comprimer les troubles civils, qu'en ayant recours aux moyens de rigueur, qui nuisent à la liberté. Quant à la vertu et

au mérite, on voit souvent dans une république qu'ils ne peuvent atteindre qu'un certain degré : ou l'ambition les corrompt ou la jalousie les perd. C'est ainsi que les génies transcendants sont souvent écartés par la défiance qu'ils inspirent, et l'intrigue alors triomphe du mérite qui pouvait illustrer la patrie. »

Il fallait pourtant rassurer au dedans un libéralisme prompt à s'émouvoir, et au dehors des inquiétudes toujours prêtes à s'éveiller. Voici le topique : « Je voudrais un gouvernement qui procurât tous les avantages de la république, sans entraîner les mêmes inconvénients ; en un mot, un gouvernement qui fût fort sans despotisme, libre sans anarchie, indépendant sans conquêtes. »

Voilà certes un idéal irréprochable. Mais encore faut-il un moyen de le réaliser. Comment par exemple avoir la liberté sans l'anarchie, et la force gouvernementale sans le despotisme ? C'est ce qu'on va nous dire : « L'harmonie entre les gouvernants et les gouvernés ne peut exister que de deux manières : lorsque le peuple se laisse gouverner par la volonté d'un seul, ou lorsque le chef gouverne d'après la volonté de tous. Dans le premier cas, c'est le despotisme ; dans le second, c'est la liberté. La tranquillité de l'un est le silence des tombeaux ; la tranquillité de l'autre est la sérénité d'un ciel pur. » — En fait, quelle a été la situation politique de la France, et n'y aurait-il pas une troisième position, qui aurait été la sienne, celle de l'apparence d'un gouvernement libéral et de la réalité d'un gouvernement despotique ? Au lecteur

de répondre comme il l'entendra; mais un point sur lequel il est difficile qu'il y ait dissidence, c'est que les *Idées napoléoniennes* ont beaucoup plus promis que la pratique n'a tenu. Nous n'en voulons d'autre preuve que les conceptions du prince prétendant, comparées à la politique appliquée du prince gouvernant. Nous bornerons cette comparaison à trois points essentiels : la loi électorale, l'organisation de l'armée et celle de l'instruction publique.

Sur la loi électorale, la théorie voulait non seulement que tous les Français fussent électeurs et éligibles, mais que « l'élection eût deux degrés. Tous les citoyens domiciliés dans un canton se réuniront, et procéderont à l'élection des membres des colléges électoraux d'arrondissement et de département. Ces colléges procéderont directement à l'élection des députés; les colléges de département seuls proposeront au gouvernement trois candidats pour la place de sénateur. Les députés seront rétribués pendant le temps que dureront les sessions législatives. » — Inutile d'exposer en regard de cette théorie la pratique qui nous a valu des chambres si malheureusement complaisantes que l'harmonie entre le prince et la représentation nationale pouvait passer à bon droit pour tout autre chose. Si cela seul soutient qui résiste, il n'y a pas lieu de s'étonner de la chute de ce qui était sans soutien, par la raison que ce qui devait résister était sans consistance, et n'avait même que l'ombre de la réalité.

Et l'armée que devait-elle être d'après la théorie, et

qu'a-t-elle été en fait? Il n'est assurément pas nécessaire de répondre à la dernière de ces questions, quoique tous les vices de cette partie de la force publique soient loin d'être visibles à tous les yeux. Il suffira donc de faire voir, en rappelant la théorie, à quelle prodigieuse distance la pratique en était restée. «...La question importante est de trouver une organisation qui, au jour du danger, donne des millions d'hommes exercés, et qui, pendant la paix, soit une faible charge pour le budget et enlève peu de jeunes gens à l'agriculture. Le système prussien résout le problème matériellement et moralement... En résumé, l'organisation que nous proposons offrirait des avantages : 1° sous le rapport économique, puisque de 1,200,000 hommes, il n'y en aurait que 200,000 enlevés à l'agriculture; 2° sous le rapport moral, puisqu'elle ferait disparaître toute rivalité entre la garde nationale et l'armée, et qu'elle répandrait l'esprit militaire dans toute la nation; 3° sous le rapport gouvernemental, puisqu'elle emploierait toutes les capacités militaires, les vieilles comme les jeunes gloires. »

Louis-Napoléon comprenait aussi la nécessité des réformes dans l'instruction publique; quant à la question de savoir s'il les comprenait bien, c'est autre chose.

On sait du reste avec quel bonheur ses ministres, deux surtout, M. de Falloux et Fortoul, les ont opérées. Et pourtant la théorie disait : « En politique, comme en éducation, remplacer (et l'on ne détruit que ce qu'on remplace) l'édifice de Charle-

magne, telle était la mission de l'empereur (Napoléon Ier); mais le temps lui a manqué en cela comme en toute chose. Et n'est-ce pas inconcevable de voir encore aujourd'hui qu'on exige un examen de latin pour entrer aux écoles polytechnique et militaire? Du latin au dix-neuvième siècle, pour apprendre à construire des navires de guerre ou des places fortes! du latin pour apprendre à lancer des boulets ou pour appliquer dans les arts les sciences chimiques et mécaniques! Charlemagne se servit du prestige de l'Église qui était à cette époque le flambeau de la science, l'espoir de la civilisation... Pour arriver à elle, qui tenait encore et à Constantinople et à Rome, il fallait savoir le grec et le latin... Mais notre état social a bien changé depuis. »

C'est pourtant cette seule conception de réforme, la plus malheureuse des trois dont nous parlons, celle d'abandonner les études philosophiques et littéraires, qui a été tentée. Ce n'est pas avec cette manière étroite, basse, on pourrait dire matérialiste, ce n'est pas avec cette aversion héréditaire pour l'idéologie, c'est-à-dire pour tout ce qui est le plus propre à élever les idées et les sentiments, à donner l'éveil à l'esprit sur toutes choses, à le rendre pénétrant, juste et sévère, que nos heureux adversaires d'outre-Rhin conçoivent l'instruction publique, même au point de vue du service militaire; l'un deux, en relevant nos fautes stratégiques dans la dernière guerre, s'exprime ainsi : « Le grand avantage qu'il y a pour l'artillerie à posséder des officiers instruits et habitués à réfléchir sérieusement, s'est fait aussi remarquer dans cette

guerre. Ce ne sont pas les connaissances qu'il a acquises qui donnent ordinairement en guerre une valeur plus grande à l'officier instruit (car dans le combat, il est tout à fait indifférent qu'il sache démontrer habilement un problème de mathématique difficile, ou qu'il possède à fond l'histoire, la physique ou toute autre science); ce qui lui sert, c'est qu'il ait pris en étudiant l'habitude de penser par lui-même, de juger clairement et d'appliquer à chaque sujet la force de son esprit, contrairement à ceux qui affaiblissent eux-mêmes leur force intellectuelle en flanant dans les cafés et en reculant devant tout effort d'esprit (1). »

Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire, d'après ce qui précède, que l'empire se trouve jugé par lui-même : il a contre lui non seulement les faits, mais la théorie à la faveur de laquelle il s'est en partie frayé la voie. Sans savoir ce qui serait arrivé avec une république dont Louis-Napoléon fût resté le loyal président, et avec l'application de ses théories politiques, il est difficile de penser que la France eût pu tomber dans un abîme de maux plus profond que celui où l'ont conduite une politique et des principes tout différents de ceux qui semblaient être d'abord dans les convictions de cet autre homme du destin.

Mais que la part de chacun soit faite. La France aurait mauvaise grâce, elle serait même injuste, lorsque, sans faire un retour mérité sur elle-même, sans s'accuser d'imprudence, de bassesse, d'indignité, de

(1) *Revue politiq. et littér.*, n° 9, page 209.

défaut de sens commun et de sens moral, elle n'avait de griefs et de colères que contre un seul homme qui ne pouvait rien sans elle, qui n'a rien été et rien pu que par elle. Assurément, je n'entends point le décharger de la très grande et très juste part qui lui revient dans nos malheurs; mais encore une fois, à qui la première faute?

En renvoyant à la nation même toute la responsabilité qui lui incombe, en faisant cette responsabilité aussi grande que possible, — et certes elle n'est pas petite, — est-ce une raison de désespérer de son relèvement? Nous sommes loin de le penser; et en cela nous ne cédons point à un sentiment aveugle qu'il nous plairait d'embrasser comme moyen de consolation, comme une espérance contre tout espoir, comme une raison également condamnée par les faits et par le raisonnement. Non, la nation française est pleine de qualités comme de défauts; sa nature, d'une souplesse infinie, est prodigieusement féconde en ressources dans les états les plus désespérés, comme mal assurée encore dans les situations les plus prospères. Si elle a tout à craindre de sa folie instinctive, elle peut aussi tout espérer de ses sages et généreuses inspirations dans les circonstances les plus critiques. Qu'il nous soit permis de lui remettre sous les yeux le portrait fort ressemblant qu'a fait d'elle un éminent publiciste; elle y trouvera de quoi ranimer ses espérances, et quand il en sera temps, de quoi aussi se défier de ses témérités et de ses présomptions. « Quand je considère cette nation en elle-même, je la trouve plus extraordinaire qu'aucun des événements

do son histoire. En a-t-il jamais paru sur la terre une seule qui fût si remplie de contrastes et si extrême dans chacun de ses actes, plus conduite par des sensations, moins par des principes ; faisant ainsi toujours plus mal ou mieux qu'on ne s'y attendait, tantôt au-dessous du niveau commun de l'humanité, tantôt fort au-dessus ; un peuple tellement inaltérable dans ses principaux instincts, qu'on le reconnaît encore dans des portraits qui ont été faits de lui il y a deux ou trois mille ans, et en même temps tellement mobile dans ses pensées journalières et dans ses goûts, qu'il finit par se devenir un spectacle inattendu à lui-même, et demeure souvent aussi surpris que les étrangers à la vue de ce qu'il vient de faire ; le plus casanier et le plus routinier de tous quand on l'abandonne à lui-même, et lorsqu'une fois on l'a arraché malgré lui à son logis et à ses habitudes, prêt à pousser jusqu'au bout du monde et à tout oser ; indocile par tempérament, et s'accommodant mieux toutefois de l'empire arbitraire et même violent d'un prince que du gouvernement régulier et libre des principaux citoyens ; aujourd'hui l'ennemi déclaré de toute obéissance, demain mettant à servir une sorte de passion que les nations les mieux douées pour la servitude ne peuvent atteindre ; conduit par un fil tant que personne ne résiste, ingouvernable dès que l'exemple de la résistance est donné quelque part ; trompant toujours ainsi ses maîtres, qui le craignent ou trop ou trop peu ; jamais si libre qu'il faille désespérer de l'asservir, ni si asservi qu'il ne puisse encore briser le joug ; apte à tout, mais n'excellant que dans la guerre ; adorateur

du hasard, de la force, du succès, de l'éclat et du bruit, plus que de la vraie gloire ; plus capable d'héroïsme que de vertu, de génie que de bon sens, propre à concevoir d'immenses desseins plutôt qu'à parachever de grandes entreprises ; la plus brillante et la plus dangereuse des nations de l'Europe, et la mieux faite pour y devenir tour à tour un objet d'admiration, de haine, de pitié, de terreur, mais jamais d'indifférence (1). »

Avec ces qualités et ces défauts, s'il y a toujours à craindre, il n'y a jamais lieu de désespérer. Mais que pouvons-nous attendre aujourd'hui, soit en bien soit en mal, dans l'affreuse situation où nous sommes? Quoique je n'aie point à faire ici de la politique de circonstances, on me permettra peut-être de dire aussi mon mot sur ce grave sujet.

Si l'on veut s'entendre, il faut partir des faits, et raisonner en conséquence sans perdre de vue les principes. Or le fait capital c'est que la société française est essentiellement démocratique. Les principes sont qu'elle a le droit de l'être, puisque la démocratie bien comprise n'est autre chose que l'égalité et la liberté réglées par la justice.

Il est difficile de ne pas reconnaître ces autres faits, à savoir que, malgré les répugnances de certaines gens à l'appeler de son nom, la forme actuelle du gouvernement en France est la républicaine ; que la république est de toutes les formes gouvernementales celle qui a le plus de rapport avec l'esprit démocratique ;

(1) AL. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien régime et la Révolution.*

qu'on ne pourrait essayer de revenir à une monarchie que par une sorte de révolution qui serait à coup sûr l'occasion de nouvelles agitations et peut-être de nouveaux bouleversements ; enfin que la question de l'ordre, dans les circonstances si douloureusement exceptionnelles où nous nous trouvons à l'égard de l'étranger, pourrait bien être une question de vie ou de mort pour la France.

Pourquoi donc la grande masse des honnêtes gens, des hommes d'ordre, n'est-elle pas tout entière pour la république ? C'est qu'elle craint que la démocratie ne dégénère en démagogie, que la démagogie n'amène l'anarchie, et l'anarchie le despotisme militaire, à la suite duquel viendrait une nouvelle république, et toujours ainsi. Avec notre tempérament démocratique, qui est bien une première et fondamentale constitution avec laquelle il faut absolument compter, le despotisme militaire ne peut avoir qu'un temps assez court. Tel est donc le cercle fatal dans lequel nous semblons condamnés à tourner sans fin et sans relâche. C'est ce qui fait désirer aux uns le retour à l'ancien régime monarchique, aux autres le rétablissement de la royauté constitutionnelle, à ceux-ci une restauration impérialiste, à ceux-là enfin une sage et franche république, avec toutes les réformes et toutes les institutions qu'elle exige et qu'elle comporte, avec le respect de tous les droits qu'elle doit protéger, en un mot comme la plus économique, la plus équitable, la plus élastique, la plus vivante et la moins sujette à vieillir de toutes les formes politiques.

L'ancienne monarchie française a fini avec Louis XIV qui l'avait portée à la plus haute expression de l'absolutisme personnel; atteinte mortellement sous le règne du grand roi, elle ne fait plus que languir et tomber dans la décrépitude sous les deux règnes suivants, en attendant que la révolution, qui grandit depuis longtemps, la pousse dans la tombe. La démocratie avait alors pleine conscience de ses droits et de ses forces. Le despotisme militaire du premier empire put la comprimer un instant mais non l'étouffer. A la chute de l'empire qui l'avait trahie au lieu de s'en inspirer pleinement, d'en faire l'éducation, de la régler pour la fortifier, elle se recueille, reprend ses forces et son rôle sous une restauration qui ne put ou ne voulut point la comprendre, et qui en fut bientôt débordée. Depuis lors, amusée pendant dix-huit ans par une monarchie débonnaire qu'elle avait accueillie comme la meilleure des républiques, mais qui eut le tort de ne l'avoir pas assez comprise; égarée un instant par des réformateurs ou des meneurs incapables; supplantée par ceux qui avaient mission de la défendre; trompée pendant vingt ans par un nom et par un homme: la voilà de nouveau, après un autre accès de colère, en pleine possession de ses droits et de ses destinées. Saura-t-elle user des uns dans l'intérêt des autres? Beaucoup en doutent, parce qu'elle semble n'avoir rien appris; rien, sinon que sa confiance avait été mal placée.

A qui donc l'accorder après tant et de si cruelles déceptions? Ceux qui voudraient retourner au plus lointain d'un passé dont la résurrection leur semble

une garantie d'avenir, abondent d'autant plus dans leur propre sens qu'ils admirent et respectent davantage l'homme dans le prince de leurs vœux. Mais il s'agit bien moins ici de l'homme, sur la loyauté duquel le partage d'opinions est impossible, que du prince, et surtout des principes et des institutions qui en seraient la conséquence. Or la démocratie ne peut s'accommoder ni de ces institutions ni de ces principes. Répudier la profession de foi politique de 89, revenir à l'alliance du trône et de l'autel, revendiquer pour le prince je ne sais quel droit de souveraineté divine et mystique sur les personnes et les choses, ce sont là des prétentions absolunent inadmissibles. Un pareil retour, qui ne pourrait s'effectuer que par la force et même par une force étrangère, serait sans lendemain. La chute de Charles X n'a pas eu d'autre cause. L'égalité civile et politique, malgré l'inégalité des conditions, la liberté religieuse, la dignité humaine en un mot, sont devenues la foi politique de la France. Il n'y a plus de place dans son esprit pour une autorité imposée et sans contrôle, pour une aveugle docilité, pas plus en religion qu'en politique.

Une autre restauration monarchique, dont les partisans mettent sans doute beaucoup d'espérances dans la bêtise populaire, dans le mensonge, la corruption, la surprise et la violence, aurait-elle plus de succès, et surtout plus d'avenir? Il nous serait diffile de le croire; si un certain passé est de nature à nous faire douter, un autre passé est plus propre encore à nous rassurer. En tout cas, si de pareils moyens pou-

vaient ramener une monarchie, ils ne pourraient la faire durer; elle aurait toujours contre elle une impardonnable origine. Et si d'autres fautes venaient s'ajouter à ce premier tort, — pour n'employer que des expressions modérées jusqu'à l'impropriété, — les jours de cette restauration astutieuse et violente seraient bientôt comptés.

La seule royauté encore possible en France serait la royauté vraiment constitutionnelle, établie, ou plutôt rétablie par une assemblée nationale qui aurait la mission non équivoque de décider de la forme du gouvernement. Mais, qu'on le remarque bien, elle n'aurait de chance de durée que par la raison que son origine serait ce qu'elle doit être, et parce que son caractère serait celui d'une république démocratique avec présidence héréditaire. D'un autre côté, si l'on fait attention que toute monarchie incline naturellement à étendre les pouvoirs du prince et à restreindre l'action politique du citoyen, que le privilége, le favoritisme, le luxe et la corruption sont les conséquences presque inévitables de toute monarchie: on verra en tout cela un ferment révolutionnaire destiné à mettre tôt ou tard les masses en mouvement, et à ramener encore la république.

Ainsi, des trois candidatures monarchiques qui sont aujourd'hui en présence, l'une a contre elle l'absurde, la deuxième l'indignité, la troisième les vices mêmes inséparables de toute monarchie.

Quant à la république, elle vaudra juste ce que vaudront les citoyens qui la composent, et ne durera qu'autant qu'ils la feront durer. J'admire vraiment

une multitude de gens qui s'accommoderaient, disent-ils, d'une république honnête, qui la trouveraient même la meilleure forme de gouvernement, et qui cependant aiment mieux en désespérer que de faire quoi que ce soit pour elle, comme si elle pouvait exister sans appui ou qu'elle fût absolument impossible ! Elle est, et ils veulent qu'elle ne soit pas. Elle ne demande qu'à vivre, à grandir, à se fortifier, et ils la condamnent à périr d'inanition. Elle leur donnerait la stabilité et l'avenir qu'ils désirent si fort et si justement, et, par bassesse d'âme, ils préfèrent des monarchies plus ou moins impossibles, avec l'éternelle perspective des révolutions. Ils retourneraient plutôt à ce qu'il y a de pire en fait de monarchie que de consentir à déployer les efforts et les vertus qu'exigerait une saine et forte république. Il n'y a pourtant de salut qu'en elle, comme elle n'est possible qu'à la condition de s'y attacher, de la vouloir sincèrement et virilement. Pourquoi ne pas s'appliquer avant tout à la réalisation du programme tracé avec un bon sens si élevé par le grand citoyen auquel le pays a confié la haute direction de ses intérêts les plus chers? Pourquoi ne pas s'appliquer tout d'abord à sauver le pays d'une ruine imminente, surtout en préparant la jeunesse aux vertus sévères de l'homme digne de se gouverner lui-même? Mais comment cela? Par une large instruction obligatoire pour tous puisqu'elle est nécessaire à tous et dans l'intérêt de tous; par un enseignement pénétré de cet esprit laïque ou de libre jugement, de saine critique et de conviction raisonnée, qui doit présider à toute doctrine du ressort exclusif de la rai-

son et de l'État; par une forte éducation morale, économique et politique; enfin par une éducation militaire destinée en tout temps à prévenir ou à corriger la mollesse de nos mœurs, à rapprocher les conditions diverses, à les fondre au moyen de l'assistance, de l'estime et de la fraternité mutuelles, à former enfin, tant que le désarmement ne sera pas universellement convenu et réalisé, une armée nationale toute prête à défendre le sol menacé de la patrie. A ces conditions, la république peut s'établir et durer.

C'est là aussi ce qu'aurait de mieux à faire une royauté quelconque. La royauté en France, c'est Chateaubriand qui l'a dit, n'a plus d'autre rôle à jouer que d'être la nourrice de la république. Mais quelle royauté comprendrait ainsi sa tâche? La vieille monarchie ne pourrait jamais consentir à reconnaître et à recevoir le nourrisson; la monarchie impériale essaierait peut-être encore de l'étouffer en le berçant, et la monarchie constitutionnelle n'aurait sans doute à lui donner qu'un lait toujours insuffisant et plus ou moins frelaté. Et pourtant le frêle enfant vit encore; il est même si plein de vie qu'on peut assurer qu'il ne périra pas. Non, il ne périra pas, pas plus du moins que l'esprit libéral et égalitaire, que l'esprit laïque et démocratique. C'est ce verbe à la fois humain et divin, la raison en un mot, qu'il s'agit de consulter sincèrement, d'écouter avec docilité, et de suivre avec droiture et résolution. C'est seulement de cet esprit que la civilisation moderne peut dire : *Nisi Dominus ædificaverit domum, in vanum laboraverunt qui ædificant eam.*

A moins donc d'entrer franchement, sans arrière-pensée, sans défaillance ni mollesse, dans cette unique voie de salut et d'avenir, la république sera toujours en péril, et le pays dans un état de malaise et de révolution. Telle est donc l'alternative : ou une république sincère et conséquente, avec son mouvement, sa vie, ses agitations mêmes, mais aussi avec sa vigueur et tous ses avantages ; — ou une royauté toujours plus ou moins hostile à l'esprit démocratique ou républicain, et par conséquent toujours en péril, toujours tentée de se mettre en sûreté par des coups d'État, mais par là même toujours menacée d'une révolution ; — ou bien enfin le repos plus ou moins long d'une mort apparente à la suite de la conquête et de l'asservissement. Mais, grâce à Dieu, la France est loin d'être réduite à cette dernière extrémité ; en tout cas, le devoir d'un bon citoyen serait encore d'espérer contre toute espérance, puisque la foi seule peut faire des miracles et qu'il nous faut au moins des prodiges, c'est-à-dire beaucoup de sagesse et des efforts héroïques.

Dijon, le 11 mars 1872.

INTRODUCTION

I

Le droit *public* est ainsi appelé par opposition au droit *privé*.

Le droit privé est l'ensemble des lois qui déterminent les rapports juridiques des citoyens entre eux.

Le droit public est *interne* ou *externe*, suivant qu'il a pour objet l'ordre public à l'intérieur des États, ou l'ordre public entre les États. Le premier s'appelle généralement *droit constitutionnel*, ou plus simplement *droit public ;* le second, *droit des gens* ou *droit international*.

Le droit public est l'ensemble des lois qui déterminent l'existence, l'organisation et l'action des pouvoirs publics dans l'État. C'est donc le droit constitutionnel proprement dit, le droit administratif à tous les titres et à tous les degrés, le droit de police et de répression, celui de régler les différends des citoyens entre eux lorsqu'à cet effet ils recourent à l'autorité

publique, celui enfin de protéger les citoyens et leurs propriétés contre les étrangers ou les autres États, et contre les entreprises ambitieuses ou vexatoires de l'autorité ecclésiastique.

Le droit public tient étroitement, comme on voit, au droit privé et au droit public international.

Le droit public est écrit, ou non écrit et simplement traditionnel ou coutumier.

Sa raison d'être est de simple fait ou de droit, suivant qu'elle est contingente, passagère, erronée et abusive même, ou qu'au contraire elle est basée sur la nature et la destinée humaine. Et comme cette nature et cette destinée sont de tous les temps et de tous les lieux, les raisons qui en découlent ont par là même un caractère de nécessité et d'universalité qui en fait de véritables *principes*.

La recherche et l'exposition des raisons contingentes du droit public existant est l'affaire de l'*histoire du droit public*.

La recherche et l'exposition des principes du droit public est l'objet propre de la *philosophie du droit public*. C'est l'idéal de ce droit, le but auquel il doit tendre, la tâche qu'il doit constamment remplir dans la mesure rendue possible par les circonstances.

Mais la recherche et l'exposition des progrès des institutions de droit public, recherche qui suppose et la connaissance des principes philosophiques de ce droit, et la connaissance historique de ses principes contingents, ainsi que celle des rapports de ces principes avec les principes nécessaires, est un des nombreux problèmes de la *philosophie de l'histoire*.

Ces trois sciences, l'histoire du droit public, la philosophie de ce droit, la philosophie de l'histoire de ce même droit sont souvent confondues, au grand préjudice de la vérité, de la science et de ses progrès. L'historien n'est que trop porté généralement à ne voir que des faits et à tout voir dans les faits, et par conséquent à négliger ou à dédaigner les principes. Le philosophe, au contraire, tout entier à la recherche des principes, prend trop aisément son parti d'ignorer les faits ou n'en tient pas un compte suffisant. L'historien philosophe des institutions, des lois, comme Montesquieu, par exemple, croira donner le dernier mot de la philosophie de l'histoire des institutions, quand il aura dit d'où elles viennent sans plus s'inquiéter de l'accord ou du désaccord de cette origine avec la nature et la destinée de l'homme et des sociétés.

Cette manière partielle d'envisager la question a un autre défaut quand elle est exclusive : c'est qu'elle devient par le fait erronée. Alors l'historien tombe dans l'empirisme et nie faussement les principes qu'il méconnaît. Le simple juriste, qui ne connaît que la loi positive, en supposant même qu'il fût au courant de toutes les législations existantes, est très porté à voir dans les dispositions législatives mêmes, je ne sais quoi d'absolu, de primitif, d'oraculaire et d'inspiré, sans raison connue d'être, ou étant à soi-même toute sa raison suffisante. Et dès lors il ne sent nul besoin de connaître d'autres faits et d'autres principes que le fait même de l'existence des lois, et ces lois elles-mêmes comme principes qui n'en réclament pas d'autres propres à l'expliquer.

Il se croit par là même dispensé de comparer des faits qui expliqueraient l'existence des lois, les principes qui serviraient à l'appréciation morale des lois et des faits. En un mot, le simple juriste est empirique, systématique, exclusif à sa manière.

Le philosophe ne pouvant nier ni les lois ni les circonstances qui les ont inspirées, mais ne voyant pas l'enchaînement relativement nécessaire de ces deux choses, n'ayant que le sentiment de la convenance absolue et idéale des principes et de leurs conséquences pratiques imposées par la logique, dédaignera outre mesure les faits et les lois qui en découlent.

L'historien vraiment philosophe, ou le philosophe sérieusement historien, sera seul placé assez haut par la pensée et le savoir pour juger sainement de la marche, des écarts, des mouvements rétrogrades ou réellement progressifs du droit public.

Mais cette tâche est si compliquée, d'un accomplissement si difficile, qu'il importe à la perfection de l'œuvre, au progrès même de la science, qu'elle se divise, que l'historien s'applique à la recherche des faits et le philosophe à celle des principes. L'essentiel est que l'un et l'autre sachent qu'ils ne sont que des collaborateurs à une œuvre commune et plus vaste, et qu'il y a un troisième et dernier travail à faire, un travail de rapprochement, de comparaison et de critique, qui doit servir à marquer le point de départ, le progrès et le terme idéal du droit public, et par conséquent la place précise qu'occupe sur l'échelle de ce perfectionnement la législation donnée de tel ou tel peuple, dans tel ou tel temps.

Le titre de notre ouvrage dit assez quelle part nous entendons prendre ici à la solution du grand problème du droit public interne.

Quelques réflexions préliminaires sont nécessaires encore avant d'entrer plus directement en matière. Nous devons, en effet, nous faire, avant d'aller plus loin, une juste idée de l'État, de son origine et de sa fin.

II

I. L'*État* est cette personne morale ou fictive qui a ses besoins, ses intérêts, ses biens, ses droits et ses obligations propres, qui est généralement mais pas nécessairement composée d'hommes de même race, ayant eu les mêmes destinées historiques et disposés à les avoir encore, et par conséquent à vivre en communauté politique, sous des lois et une autorité communes, sur un sol où ils se trouvent établis à poste fixe et qu'ils considèrent comme leur propriété nationale. C'est l'unité organique et vivante d'un peuple dont les éléments moléculaires ou immédiats sont les familles, qui se composent elles-mêmes d'individus humains qui sont comme les atomes sociaux.

Considéré par rapport aux autres États, un État déterminé quelconque n'est à son tour qu'un élément d'un tout moralement organique plus élevé, actuel ou virtuel, mais moins fortement constitué, et qui, par suite du respect nécessaire de l'autonomie nationale de chaque peuple, ne peut être qu'une fédération dont l'intérêt dernier est l'intérêt même de chaque État fédéré.

Considéré par rapport aux familles et aux individus qui les composent, l'État, si important qu'il soit en lui-même, n'est en réalité qu'un être de raison, dont les besoins, les intérêts, les biens, les droits et les obligations ne sont au fond que ceux des individus qui forment l'État, et ne pourraient, sans contradiction, y être contraires en principe.

L'État est fait pour le citoyen; et le citoyen ne se doit à l'État que dans la mesure où le sacrifice qu'il fait à l'État se résout pour lui en avantages réels. Il en est de l'État comme du sabbat : il est fait pour l'homme, et non l'homme pour l'État. En d'autres termes : l'État n'existe pas pour lui-même, sa fin n'est pas en lui. Il n'est donc qu'un moyen pour une fin qui n'est pas la sienne; sa fin propre n'est qu'une fin médiate ou de moyen. C'est une institution de garantie dont l'objet dernier ou final est la vie, la liberté et le bien-être de tout membre de la cité qui accepte et observe les lois sous lesquelles seules l'activité de l'individu peut se déployer indéfiniment sans préjudice pour la légitime activité d'autrui.

Les *Principes du droit privé* (1) font connaître l'objet et la mesure de la liberté individuelle. Mais on comprend assez dès maintenant ce qu'il y a d'erroné et de subversif à vouloir que l'État ou la communauté politique ait tous les droits et le citoyen tous les devoirs. La vérité est que le citoyen a tous les droits et l'État tous les devoirs. L'État n'a de droits qu'en

(1) Que nous ne tarderons pas à publier.

raison de ses devoirs, qui sont des devoirs de garantie ou de protection avant tout. C'est pour cette raison qu'à la différence des citoyens (1), l'État n'a pas le droit de renoncer à ses droits, puisqu'ils ne sont que des moyens d'accomplir ses obligations.

Ce n'est qu'à la condition de l'harmonie de toutes les libertés individuelles, du respect *forcé* des unes et des autres sous l'empire de la loi de justice, de leur *libre* assistance mutuelle sous l'empire de la loi facultative d'association *subordonnée* et de charité, que les *citoyens* d'un même État peuvent former un tout vraiment organique, vivant, sain et fort. C'est l'*homo expluribus unus* de Cicéron, dont les tendances n'ont d'autre but que l'utilité commune, le bien public, et non celui d'un individu, ou de plusieurs, d'une minorité ou même d'une majorité quelconque (2). L'intérêt public n'est pas non plus d'une nature plutôt que d'une autre; il comprend tous les intérêts, les intérêts matériels, intellectuels, politiques, moraux et religieux. Il ne s'agit pas de sacrifier les uns aux autres, puisque tous ont leur prix et sont au même titre la matière du droit, puisqu'ils sont tous des biens.

Les lois d'une communauté politique fondée sur la justice sont donc essentiellement des lois *égalitaires*, et non des lois de *priviléges*. Celles-là même qui ont un caractère spécial ne doivent être ainsi qu'en vue du bien public et de l'égalité. Mais qu'on ne l'oublie pas : il n'y a d'égalité véritable qu'à la

(1) Jure suo uti nemo cogitur. L. un. Cod., *Ut nemo invitus*, etc., 3, 7.
(2) Utilitas uniuscujusque et universorum. Cic., *de Off.*, III, 6.

condition de tenir compte des différences ; à la condition, par conséquent, de traiter inégalement les êtres inégaux. Toutefois, comme les différences naturelles entre des êtres semblables, d'espèce identique, comme ceux qui composent les sociétés humaines, l'humanité même tout entière, ne portent point sur l'essence de notre nature, mais sur ses degrés, l'inégalité légitime et légale ne peut elle-même consister que dans des différences de degrés dans les droits, et non dans la négation *absolue* de certains droits pour les uns, quand ils sont reconnus pour les autres. Les exceptions apparentes à ce principe ne peuvent que confirmer la règle. Un droit exceptionnel, positif ou négatif, ne peut être que la conséquence d'un fait ou d'une situation exceptionnelle. C'est ainsi qu'une apparente inégalité est encore une égalité, l'égalité véritable.

Nous venons de parler d'associations subordonnées comme facultatives, il est nécessaire d'en dire un mot. Elles ne seraient point subordonnées à l'association civile ou politique si elles tendaient à la ruine de l'une ou de l'autre, c'est-à-dire à rompre les rapports qui doivent unir les citoyens entre eux ou avec l'État. Elles seraient à cet égard antisociales et antipolitiques, et ne pourraient être tolérées par un gouvernement quelconque qui aurait l'intelligence et la conscience de son devoir. Peu importe qu'une association de ce genre prétendît se placer sous le patronage de la religion ou de l'humanité; ce ne serait qu'un blasphème et une profanation de plus. Il ne peut donc y avoir d'État dans l'État. L'État a

donc le droit de connaître toute association qui se forme dans son sein, et d'empêcher ou de dissoudre toutes celles qui seraient incompatibles avec l'ordre public le plus libéralement conçu, ou même qui seraient un danger sérieux pour l'État ou pour les droits d'une partie des citoyens.

Mais des associations peuvent être coordonnées à l'association civile sans y être contraires, quoiqu'elles n'y soient point subordonnées de leur nature ou quant à leur objet propre; telle est l'association religieuse ou l'Église. Toutefois, comme la société religieuse ne peut exister qu'au sein de la société civile, et en vertu de la protection accordée aux membres de la société ecclésiastique comme membres de la société civile, l'État a le droit de veiller à ce que, sous prétexte de religion, l'autorité civile ne soit point minée, les droits des citoyens méconnus, et l'ordre public mis en péril.

La famille, logiquement et chronologiquement antérieure à l'État, se coordonne parfaitement avec lui; mais elle n'y est pas subordonnée en ce sens qu'elle lui doive son existence, ou qu'il puisse soit la dissoudre, soit régler arbitrairement les rapports de ses membres : *Jura sanguinis nullo jure civili dirimi possunt* (1).

D'après la définition plus haut donnée de l'État, quatre choses en forment l'essence : le peuple, le prince (ou pouvoir public, l'exécutif surtout), les lois constitutionnelles et autres, enfin le territoire. C'est

(1) L. 8, D., *de R. J.*

là pour ainsi dire la matière de l'État. La constitution quelle qu'elle soit — et un État en a toujours une — en est la forme. Mais cette forme n'est ni nécessairement ni toujours une charte, un document écrit.

Quoique le droit public ne soit établi qu'en vue des citoyens, mais parce qu'il est établi dans l'intérêt de tous les citoyens pris individuellement ou partiellement, le droit privé est subordonné au droit public, et les citoyens n'ont pas, en principe, la faculté d'y déroger (1), alors même qu'en cela ils ne feraient que renoncer à l'exercice de leur droit, par exemple si celui qui a été la victime d'un attentat voulait de son propre mouvement, ou par suite d'un arrangement privé, empêcher ou suspendre l'action de la justice publique. Il ne s'agit pas ici uniquement du droit du citoyen lésé, qui peut, il est vrai, saisir ou ne saisir pas d'une plainte l'autorité publique, mais l'ordre public y est aussi intéressé, qu'il y ait ou non un plaignant pour mettre la justice en mouvement. Autrement, il suffirait qu'un meurtre fût accompli sur la personne d'un citoyen dont nul ne se croirait intéressé à faire venger la mort pour que le crime restât de droit impuni. Ce qui est inadmissible dans tout État civilisé et bien policé.

II. Toute société civile n'est telle que parce qu'elle a sa forme, quelle que soit d'ailleurs cette forme, et quelle qu'en soit l'origine. Est-ce une raison de dire que l'existence de cette forme suffit à la légitimer,

(1) Jus publicum privatorum pactis immutari nequit. L. 38, Dig., *de Pactis*, 2, 12.

et qu'elle est juste par cela seul qu'elle est? A ce compte, il n'y aurait aucune différence entre le fait et le droit en matière de droit constitutionnel : tout ce qui est serait légitime, et rien de ce qui n'est pas n'aurait le droit de devenir ; il n'aurait le droit d'être qu'autant qu'il serait devenu. Mais dès qu'il serait devenu, il serait, par le fait, légitimé.

Cette théorie conservatrice nous semble des plus révolutionnaires, sans parler de ce qu'elle a d'empirique et de matérialiste. Elle se réduit évidemment, moins l'ironie qui en fait une critique et une vérité dans la pensée du fabuliste, à la maxime :

La raison du plus fort est toujours la meilleure.

C'est, en d'autres termes, la négation du droit en matière constitutionnelle, ou tout au moins la subordination du droit à la force.

Or cette théorie était formulée au collége des Jésuites de Fribourg du temps de la restauration par la maxime : *Rex quia potens*, ce que le professeur de droit naturel au collége de France, à la même époque et de la même école, traduisait ainsi : *Le pouvoir se prend et ne se donne pas.*

Une autre école, plus ouvertement empirique, l'école dite historique en droit, ou l'école transcendante de l'absolu, professe la même doctrine lorsqu'elle met en principe que tout ce qui existe est raisonnable, et que tout ce qui est raisonnable existe. Il y a là un fatalisme supérieur, ontologique, qui prend les choses de l'ordre moral à un point de vue tout dynamique encore, et qui se légitime à cet

égard. En effet, au point de vue de la force, et à ce titre, le réel est seul possible, et seul il doit être, de même que tout ce qui peut être est réellement et seul doit être.

Ce simple rapprochement met en évidence l'affinité secrète qui relie l'école historique empirique, matérialiste et fataliste, l'école théologique, mystique ou du droit divin, et l'école transcendante de l'absolu. C'est ainsi que les extrêmes erreurs se touchent, et que les erreurs intermédiaires touchent aux erreurs extrêmes.

Il y a un quatrième point de vue, qui est le rationnel, le seul où la notion de justice trouve place, le seul vrai par conséquent lorsqu'il s'agit de droit.

L'école historique en droit constitutionnel a pour principaux représentants Hobbes et Hume. M. Zœpfl ajoute à ces deux noms celui d'Ancillon. Les deux premiers sont assez connus. Le troisième l'est beaucoup moins, quoique d'une valeur incontestable (1).

L'école mystique du droit divin ou de la monarchie absolue a eu pour principaux organes sous la restauration les Bonald, les de Maistre, et surtout L. de Haller (2). C'est aussi la théorie du gouvernement domestique ou patriarcal, qui n'a proprement point d'origine, puisqu'il serait aussi ancien que la famille et l'humanité. Le gouvernement serait ainsi d'institution divine, comme la famille elle-même ; les races royales seraient une sorte de création

(1) Voir appendice I, à la fin du volume, un exposé analytique de sa doctrine en droit public.

(2) Voir appendice II l'esquisse de cette doctrine.

exceptionnelle avec mission, grâce et autorité gouvernementale, que la Providence ferait surgir et maintiendrait tant qu'il lui plairait, mais toujours d'une manière occulte, quoique par des moyens souvent visibles. Les peuples n'auraient aucun droit soit d'en changer, soit d'en finir avec elles toutes. Cette théorie s'accorde si difficilement avec le côté providentiel des révolutions et des changements de dynasties qu'on ne voit plus comment ceux qui la professent peuvent sans contradiction et sans impiété conserver au principe de légitimité une vertu de droit qui survive aux bouleversements politiques. Si les révolutions sont comme des coups d'état du Ciel, dans son gouvernement invisible des choses humaines, de quel droit les partisans mystiques des puissances violemment renversées pourraient-ils encore raisonnablement croire que Dieu continue d'être avec eux et pour eux contre ceux qu'ils appellent révolutionnaires et usurpateurs ? Au nom de quoi pourraient-ils encore faire appel à ce qu'ils estiment leur droit ?

Cette école, historique et théologique à la fois, se rattache à la tradition biblique et à la doctrine de saint Paul. Filmer et Bossuet en ont été les principaux organes au XVIIe siècle, Sidney et Locke les plus décisifs adversaires au XVIIIe siècle, et B. Constant au XIXe. M. Zœpfl fait remarquer avec raison que, comme doctrine, elle remonte aux sophistes grecs, qui subordonnaient la justice à la force.

Suivant la théorie mystique du droit divin, le pouvoir étant une délégation de Dieu, il est naturel que

celui qui l'a reçu se croie maître absolu des personnes qui sont ses sujets, des biens qu'elles possèdent et du territoire qu'elles occupent. Il est naturel encore qu'il n'ait de compte à rendre de l'usage de ce pouvoir absolu qu'à celui dont il l'a reçu, et qui, d'ailleurs, ne lui en a confié que l'exercice. C'était la pensée de Louis XIV et la doctrine de ses théoriciens de l'épiscopat et de la Sorbonne (1).

Il est bien vrai qu'au fond de cet apparent despotisme royal était le despotisme clérical déguisé : car le roi n'est en commerce avec Dieu que par l'intermédiaire de l'Église ; c'est de l'Église ou de ses représentants qu'il doit recevoir ses inspirations, sa règle de conduite gouvernementale ; c'est à l'Église qu'il doit compte de l'exercice de son pouvoir.

La théocratie est donc le dernier mot de la souveraineté absolue de droit divin. Les peuples n'auraient rien à gagner ici en distinguant entre le catholicisme et le protestantisme ; un pouvoir souverain qui prétend relever immédiatement de Dieu, n'est peut-être pas moins à craindre que celui qui est censé n'en relever que médiatement ou par l'Église. Toute la différence — et nous convenons cependant que ce n'est pas peu de chose — est que dans le premier cas la théocratie n'est que mystique, tandis qu'elle est dans le second mystique et cléricale. Or l'Église étant une institution qui n'a rien de passager ni d'indécis, une institution pérenne, systématique, qui sait ce qu'elle veut et qui ne cesse point de le vouloir, est peut-être

(1) Voir ci-après liv. III, c. I, n. III 2°.

plus redoutable pour les libertés publiques et privées que les excès possibles de quelques têtes couronnées, qui pourraient croire à leur mission providentielle.

Nous avons vu comment la théorie syncrétiste du fait et de l'idée, de l'empirisme et du rationalisme, se rattache à l'école historique et à l'école mystique. Cette théorie transcendante et fataliste n'est au fond que celle de la force qui nie le droit, par cela seul qu'elle glorifie le fait, et le convertit en critère décisif du droit. Ses principaux organes sont Stahl, disciple de Schelling, et Hegel (1).

L'État a donc un autre fondement ou raison d'être que celui qui lui est assigné, soit par l'école historique, soit par l'école théologique, soit par l'école de l'idéalisme objectif ou absolu. Cette raison consiste dans les rapports que soutiennent naturellement les individus entre eux et les nations entre elles. De ces rapports, déterminés par la nature humaine, et de la considération de la destinée des individus et des sociétés, résultent des règles moralement obligatoires de conduite, qui sont précisément les lois naturelles qui président au droit public du dedans et à celui du dehors. Telle est l'origine rationnelle du droit public en général.

III. D'où l'on voit que la fin de l'État est aussi sa raison d'être. Or le bien public, l'utilité générale

(1) L'analyse de la philosophie du droit de Hegel se trouve dans toutes les histoires de la philosophie allemande contemporaine. M. Beausire en a donné une esquisse et une très juste appréciation. La théorie de Stahl, et celle de Glinka, disciple de Hegel, n'étant guère connue que de quelques juristes érudits, nous en donnons l'analyse critique dans les appendices IIIe et IVe.

déterminée d'après la nature et la destinée de l'homme, d'après les intérêts et les droits individuels par conséquent, est l'objet ou la fin du droit public.

Cette raison d'être du droit public, aussi ancienne que l'humanité, fait donc remonter l'origine rationnelle ou de droit de l'État à l'origine même du monde. La raison veut en effet que l'homme, qui ne peut atteindre sa destinée, c'est-à-dire être tout ce qu'il peut et doit être, qu'au sein de la société et par la société, vive en commerce avec ses semblables ; que l'individu soit pour ses associés, comme ils doivent être pour lui, un soutien et une force, un moyen de défense et d'attaque contre les puissances ennemies ou rebelles de la nature.

Or pour mettre les forces d'une communauté au service de chacun de ses membres, pour coordonner et discipliner toutes ces forces, pour les faire tendre toutes au bien général, il faut une intelligence, une volonté et une force supérieures. Et comme toutes les intelligences, toutes les volontés et toutes les forces individuelles sont présumées égales, comme elles sont semblables, comme elles sont d'ailleurs mauvais juges d'elles-mêmes chacune en comparaison avec les autres, comme la force de tous est manifestement supérieure à la force d'un seul, comme enfin l'intérêt public est l'intérêt de tous; rien n'est plus rationnel que de mettre la force publique au service de la volonté générale sous la direction de la pensée commune.

Ce n'est point à dire, ne nous y trompons pas, que la volonté générale, celle d'une majorité quelconque

puisse arbitrairement faire le droit. Le droit, comme *fin* ou droit absolu, n'est pas à faire ; il est en dehors de la volonté de l'homme ; il tient essentiellement à la nature humaine, aux lois qui la régissent, aux conditions nécessaires de son développement. Mais il y a un droit comme *moyen* ou droit relatif plus ou moins heureux de réaliser le droit absolu. C'est celui-là qui est à trouver, qui est variable comme les circonstances, et qui dépend jusqu'à un certain point de la volonté générale. C'est un droit réglementaire, de procédure ou de *forme*, qui doit sans doute être toujours approprié au droit *fondamental*, à sa réalisation, mais qui peut l'être à des degrés indéfiniment divers. De là la diversité *contingente* et l'unité *nécessaire* du droit public, suivant qu'on l'envisage dans ses moyens ou dans sa fin, et qu'on tient compte, comme on le doit, des circonstances internes ou externes de civilisation et de position où se trouvent les sociétés humaines.

Il faut reconnaître, au surplus, que la volonté générale, alors même qu'elle serait unanime, peut se tromper non seulement sur le droit relatif ou de moyen et de forme, mais aussi sur le droit absolu ou de fin et de fond. Aussi n'est-elle point enchaînée par ses propres décisions ; elle peut défaire partiellement ou complétement ce qu'elle avait fait, corriger dans son œuvre ce qui lui semble défectueux, l'améliorer en la faisant passer du bien au mieux. Mais elle n'aura jamais le droit, sous prétexte de bien public, de sacrifier le droit absolu des individus ou de la société. L'unanimité seule, par le fait qu'elle

emporterait le consentement de tous, et par conséquent la renonciation de chacun à son droit, pourrait donner à une mesure générale un caractère de justice relative dont elle ne serait point susceptible autrement. Mais comme la mesure serait au fond contraire au bien public, puisqu'elle le serait au bien privé, dont le bien public n'est que l'expression généralisée, elle serait insensée et immorale quoiqu'elle n'eût rien de formellement injuste.

III

Il résulte de ces considérations générales sur le droit public tel que nous venons d'en déterminer la nature, l'origine et la fin, que les *principes* de ce droit ont naturellement pour objet : 1° la nature et les formes de la société civile ou de l'État ; 2° les rapports respectifs de l'État et des citoyens ; 3° les rapports de l'État et des associations que les citoyens peuvent former dans l'État, quel que soit leur objet matériel, intellectuel, moral ou religieux.



DROIT CONSTITUTIONNEL

LIVRE PREMIER

DE LA SOCIÉTÉ CIVILE ET DE SES FORMES

CHAPITRE PREMIER

ESQUISSE PRÉLIMINAIRE DES DIFFÉRENTS ÉTATS SOCIAUX DE L'HOMME PAR RAPPORT A L'HOMME.

Les rapports de l'homme avec son semblable sont hostiles ou pacifiques. Le premier de ces états est celui de la *guerre* ouverte ou de l'assujettissement forcé qu'on appelle l'*esclavage*. Le second est celui d'un état de paix pure et simple, d'indépendance réciproque, ou celui d'une association où des procédés équitables, plus ou moins bienveillants même, ont lieu de part et d'autre, par exemple, dans la famille, dans l'État, entre nations. L'état d'indépendance est l'autonomie absolue de l'homme à l'égard de

l'homme. L'état d'association est plus ou moins intime, suivant qu'il est domestique, civil ou international.

§ 1

De l'état de guerre d'homme à homme.

SOMMAIRE :

Occasion de l'état de guerre. — Guerre permise en faveur du droit. — Sa mesure en droit, en morale. — Droit de rentrer dans son droit; sa mesure. — La nécessité seule justifie la guerre.

L'état de guerre résulte de la collision des prétentions à une même chose, et du défaut d'une règle, d'un juge et d'une force reconnus des parties pour les mettre d'accord. Peu importe, du reste, que les prétendants soient ou ne soient pas l'un et l'autre de bonne foi, ou que l'un d'eux seulement ait pour lui la justice et la connaissance de son droit; l'état de guerre n'existe pas moins.

Mais quoiqu'il n'y ait pas de pouvoir supérieur pour mettre deux hommes d'accord lorsqu'ils prétendent à une même chose, si cependant la prétention de l'un d'eux est fondée, la guerre qu'il est obligé de soutenir pour défendre son droit est juste, et cela dans toute l'étendue des moyens qu'il est obligé d'employer pour le faire respecter. Car nous avons le droit de défendre notre droit; et ce premier droit est infini, en ce sens qu'il peut toujours être proportionné à la mesure de la violence de l'attaque. Si peu considérable que soit l'objet d'un droit, nous avons donc la faculté juridique de le défendre comme si c'était notre

propre vie qui fût attaquée; autrement il suffirait d'un certain degré de violence dans la lésion de nos droits, c'est-à-dire d'un plus grand degré de culpabilité dans le délinquant, pour qu'il n'y eût plus délit, pour que notre droit de résistance cessât d'être, ce qui est absurde. Souvent, il est vrai, la *morale* nous fait un devoir de renoncer à un droit de peu d'importance plutôt que de le faire respecter à des conditions sévères quoique justes. Mais au point de vue du *droit*, il serait contradictoire que nous n'eussions pas le droit de faire tout ce qui est nécessaire pour défendre notre droit.

Le droit de recouvrer un droit ravi, ou plutôt de rentrer en possession de l'objet de notre droit, ou de nous indemniser, est aussi infini, par les mêmes raisons et de la même manière, c'est-à-dire suivant la mesure de la nécessité. Mais l'exercice de ce droit peut aussi être contraire à l'humanité ou à la morale.

La guerre, entreprise même justement, est un moyen horrible auquel il ne faut recourir qu'autant qu'il est impossible de faire respecter son droit d'une autre manière; sans cela elle est indigne d'un être raisonnable, juridique et moral; elle est contraire au bonheur et au perfectionnement de l'humanité. Tous les prétendus services qu'elle a rendus aux nations auraient pu leur être procurés d'une manière pacifique. D'ailleurs une fin qui n'est pas de droit strict ou strictement obligatoire ne peut justifier l'emploi de moyens en eux-mêmes condamnables. Il en est des bienfaits de la guerre comme de l'utilité des poi-

sons; supprimez les maladies, et les poisons restent essentiellement et absolument des poisons.

§ 2

De l'esclavage.

SOMMAIRE :

Acception rigoureuse du mot. — Origine diverse de l'esclavage. — Examen de cette origine multiple. — Nature du rapport social entre le maître et l'esclave. — Même question en ce qui regarde le serviteur légitime. — Différentes sortes de servitudes. — Ce qu'il y a de licite dans chacune d'elles.

J'entends ici par esclavage le droit, vrai ou faux, d'user et de disposer à volonté de l'activité et de la personne d'un autre homme.

On le fait dériver de la guerre, de l'insolvabilité, de l'impossibilité de nourrir des enfants, de la vente de soi-même, enfin de la naissance.

1° Celui qui fait injustement la guerre ne peut se prévaloir d'aucun droit sur la personne ou les biens de son ennemi. Il ne peut donc pas le faire esclave. Celui qui fait une juste guerre n'a que le droit de forcer à réparer l'injustice commise à son égard, et d'obtenir des garanties raisonnables pour l'avenir, c'est-à-dire d'obtenir un traité. Il n'a le droit de faire mourir son ennemi que sur le champ de bataille. Si donc l'ennemi dépose les armes, ou s'il est vaincu et dans l'impuissance de continuer le combat, il ne peut être tué justement. S'il est fait prisonnier, réduit en captivité, ou si sa patrie est conquise justement (nous verrons plus tard à quelles conditions la chose

est possible), le vainqueur a-t-il pour cela droit de vie et de mort sur lui? Non, puisqu'il n'y a plus aucune nécessité actuelle de le faire mourir pour se mettre à l'abri de ses attaques.

Quelle est donc ici la question de droit? Il faut distinguer suivant que le vaincu persévère dans son esprit d'hostilité, ou qu'il consent à vivre en paix et en bonne intelligence. Dans ce dernier cas, il doit être rendu à lui-même et à la liberté; dans le premier, on a le droit de le détenir et de lui faire gagner humainement sa vie. Si on ne le peut et qu'il soit très périlleux de le rendre à la liberté, on a le droit de s'en défaire, puisque, par hypothèse, c'est la seule condition de salut.

Le droit d'ôter la vie à un ennemi est donc incompatible avec celui de le rendre esclave. Quand on peut faire en toute sûreté un esclave, on cesse d'avoir un ennemi mortel, et par là même on n'a pas le droit de faire un esclave. Quand on ne peut faire un esclave sans danger pour la vie, quand on n'a encore entre les mains qu'un ennemi, il serait insensé d'en faire un esclave. L'esclavage est donc impossible juridiquement quand il est possible physiquement, et impossible physiquement quand il serait possible juridiquement. Il n'est donc jamais possible par violence.

Il faut, du reste, distinguer la servitude et l'esclavage : la servitude n'indique qu'un fait passager, d'une durée indéfinie et dont la nature dépend des circonstances; l'esclavage indique plutôt un droit absolu d'une personne sur une autre. La servitude

légitime résulte du droit de se défendre; elle ne dure pas plus que le danger qui en est la raison. Il n'y a de constant dans toute espèce de servitude que la privation de la liberté; tout le reste varie. Elle doit, pour être juste, être rendue nécessaire. D'où l'on voit que l'extermination serait plutôt possible que l'esclavage par suite de la guerre.

2° Je doute peu qu'au point de vue du droit seul la personne du débiteur ne doive, ainsi que ses biens, répondre de ses dettes et de ses engagements. Toutefois, c'est plutôt son industrie que sa personne même qui doit se trouver engagée; car, par elle-même, la personne n'est point une valeur de nature à pouvoir être prise en compensation d'une chose. Le détenu pour dettes ne peut donc être esclave, alors même que la servitude devrait durer toute la vie, par suite de l'impossibilité où il se trouverait de travailler assez pour pouvoir jamais éteindre sa dette. Il devrait donc être traité avec humanité, sans quoi il y aurait atteinte portée sans nécessité à sa personne; ce qui ressemblerait à l'exercice du prétendu droit d'esclavage. Par la même raison, si un débiteur insolvable n'est propre à rien, si son créancier ne peut tirer aucun profit de son travail, il ne peut être privé de sa liberté; autrement, on exercerait ainsi un droit purement pénal et de vengeance, droit qui n'est pas admissible.

La servitude pour dettes, même dans les limites de la justice, serait souvent un droit dont l'exercice serait désapprouvé par l'humanité, par la morale, lors, par exemple, qu'il pèserait sur un père de famille

plus malheureux ou plus malhabile que coupable.

3° Un père de famille peut s'imaginer qu'il a le droit de vendre ses enfants, surtout quand il n'a pas de quoi les nourrir. Mais peut-il aliéner par là un droit de vie et de mort qu'il n'a pas sur eux? L'acheteur peut-il acquérir plus de droits qu'on ne peut lui en céder? Quelle est alors la valeur d'un semblable contrat? L'acheteur succède simplement au père dans une partie de ses charges et dans ses droits. L'enfant ne pourra donc être esclave; il sera tenu seulement à servir l'acheteur jusqu'à concurrence des frais d'éducation et d'un prix indéterminé, mais nécessairement peu élevé, celui de la somme qu'il a coûté. Je dis peu élevé, parce qu'il ne peut pas dépendre des parents et d'un tiers de mettre un enfant à un prix tel qu'il ne puisse jamais se rédimer par son travail, ni même qu'il ne le puisse avant l'âge où l'on est appelé à devenir soi-même père de famille. Car les parents n'ont pas le droit de retenir auprès d'eux leur enfant devenu capable de pourvoir à son existence, et surtout d'être à son tour chef d'une famille. Ils ne vendent point et ne peuvent vendre la personne de l'enfant qui n'est point dans le commerce, ni par conséquent, la destinée de cette personne, mais seulement le fruit possible de son travail, dans les limites du respect de la personnalité et de la destinée humaine. La vente des enfants n'est donc pas, non plus, un titre d'esclavage.

4° En est-il autrement de la vente de soi-même? Ne semble-t-il pas que si l'on a le droit de se tuer (ce qui est incontestable en droit), on a bien aussi le

droit de se vendre ou de se donner corps et âme, de se mettre à la complète discrétion d'autrui sans aucune restriction? Il n'y a pas de mesure juridiquement assignable au droit de rendre sa propre condition pire.

Écartons tout de suite le point de vue moral, d'après lequel un pareil engagement n'est pas possible. Reste alors la question de savoir s'il ne l'est pas juridiquement. Nous nous déclarons pour l'affirmative. La seule objection un peu spécieuse que souffre cette solution consiste à dire qu'un pareil contrat est nul en droit, par la raison qu'il ne resterait plus personne à qui l'on pût en réclamer l'exécution, puisque celui qui se livrerait aussi complétement se mettrait au niveau des choses et ferait ainsi disparaître sa personne juridique. Il ne resterait plus de lui qu'un objet animé qui pourrait prendre la fuite ou tuer son maître sans être juridiquement plus coupable qu'un animal ou une arme à feu.

Cette objection, dont il a déjà été question précédemment, renferme d'abord une contradiction, puisqu'elle suppose la vente de soi-même consommée en droit, pour ensuite en faire ressortir l'impossibilité juridique.

Elle pèche par cette autre raison qu'elle suppose seulement que l'individu qui se vend se défait de son intelligence et de sa volonté ; il garde au contraire l'une et l'autre pour les mettre à la libre disposition de son acquéreur, parce que celui-ci ne peut s'en servir immédiatement ou par lui-même, mais uniquement par le moyen du sujet qui en est doué. Du reste

ce sujet peut juridiquement lui céder tout son droit sur lui-même, toute sa puissance physique sur sa propre personne, en tant que l'œuvre de cette puissance ne préjudicie point à autrui.

Mais il est entendu que le vendeur qui croirait pouvoir oublier sa dignité jusqu'à ne tenir aucun compte de ses devoirs moraux à l'égard de lui-même, que l'acheteur qui penserait avoir acquis *moralement* le droit de commander des actions immorales, se tromperaient tous deux gravement. On le répète donc, la vente de soi-même est possible juridiquement et impossible moralement.

Chose singulière, la seule origine possible de l'esclavage, la vente de soi-même, a été déclarée impossible par les jurisconsultes romains (1), et ils ont admis plusieurs autres origines juridiquement impossibles. Telles sont encore, outre celles que nous avons examinées : la complicité dans un marché frauduleux, lorsqu'on se laisserait vendre comme esclave, sauf à revendiquer ensuite sa liberté. La peine d'une pareille fourberie ne pouvait être l'esclavage, mais seulement des indemnités; et dans le cas où elles n'auraient pas pu être payées, des services compensatoires.

5° Le fait d'être issu de personnes esclaves était aussi regardé comme une cause de servitude. Il est clair cependant que la situation des enfants nés d'esclaves ne peut différer de celle d'enfants qui auraient été vendus par leurs parents.

Au reste, les Romains étaient conséquents : admet-

(1) Ce n'est qu'à titre de peine ou indirectement qu'elle devenait possible ; autre contradiction.

tant un autre esclavage que celui de la naissance, et les enfants esclaves n'étant considérés par eux que comme une espèce particulière de choses, les enfants de ces esclaves ne devaient à leur tour être regardés que comme les fruits de ces choses, et par conséquent en partager la condition.

On se demande maintenant quelle est la nature du rapport social entre l'esclave forcé et son maître? Evidemment il est nul, puisque les droits sont censés par hypothèse être tout entiers d'un côté. L'esclave est donc dans un état social négatif, dans un état de guerre en principe ou en droit, sinon en fait. Il peut donc juridiquement employer tous les moyens qui lui semblent nécessaires pour sortir de cet état. La fuite, la révolte, tout lui est permis.

Il n'en est pas de même de celui qui est en état de servitude légitime, y eût-il été réduit contre son gré. Il en est ici comme du consentement forcé à des choses justes : il y a obligation.

On a distingué du reste trois sortes de servitudes : la première ou *politique*, quand un peuple en conquiert un autre et le fait esclave; la deuxième ou *civile*, quand une classe du peuple est réduite de fait et de droit positif à servir l'autre, à la nourrir; la troisième ou *domestique*, quand des individus déterminés deviennent la propriété d'autres individus déterminés. La seconde espèce d'esclavage n'est souvent que la conséquence de la première. C'est l'hilotie. Elle dégénère en esclavage domestique avec la division du territoire par familles entre les maîtres, et devient l'esclavage de la glèbe.

Il n'y a de licite dans ces trois sortes de servitudes que ce qui est une conséquence nécessaire du légitime exercice d'un droit. Et si une société a le malheur d'avoir des esclaves dans son sein, elle doit faire tous ses efforts pour en faire des citoyens, sans manquer en cela ni à une juste prudence ni à l'humanité. En attendant, le législateur doit les prendre sous sa protection et ne pas permettre qu'ils soient traités d'une manière inhumaine. Il y va non seulement du droit et de l'intérêt de l'esclave, mais encore de l'intérêt physique et moral du maître. L'esclavage corrompt à peu près également celui qui l'exerce et celui qui l'endure.

Mais quel est le droit du souverain relativement à un esclavage volontaire et illimité? Il ne pourrait intervenir dans l'exercice d'un semblable droit que dans l'intérêt de la société : il ne doit point sa protection, nous l'avons déjà dit, à l'exécution de contrats si profondément immoraux, mais il n'a pas de droit direct de les empêcher quand ils ne blessent en rien la justice envers des tiers. Il doit de plus être très réservé sur le droit indirect qu'il croirait avoir d'intervenir. Il lui suffit presque toujours de s'abstenir; en refusant sa protection aux engagements immoraux, quoique justes, ceux qui les font se trouvent assez punis. Il y a toutefois des abus possibles de pouvoirs qui deviendraient scandaleux ou révoltants et qui devraient être en tout cas réprimés comme contraires à la morale publique, alors même qu'ils seraient jusqu'à un certain point mérités.

§ 3

De l'état de nature.

SOMMAIRE :

État de nature, société incomplète. — Chacun a le droit d'exiger qu'elle devienne société complète. — Condition d'une telle société. — Si elle emporte le sacrifice d'une partie de la liberté. — La liberté de fait est à certains égards plus grande dans l'état de nature.

J'entends par état de nature une société imparfaite ou de bon voisinage, sous l'inspiration de la raison et de la sympathie, société dans laquelle il n'y a par conséquent pas de pouvoir souverain, et où chacun est pleinement *sui juris*. Une pareille société est sans but commun et par conséquent sans règle pour l'atteindre, sans garantie pour l'exécution de cette règle. Si cependant l'on suppose qu'il puisse y avoir une fin commune, comme, par exemple, pour se défendre contre un ennemi commun, néanmoins comme il n'y a pas de pouvoir constitué, cette société est plutôt une association, une réunion temporaire et fortuite, qu'une société véritable. Elle court à chaque instant le risque de dégénérer en état de guerre par suite de la collision des intérêts et des prétentions. Il n'y a que des vues individuelles et des forces isolées pour les réaliser ; point de force commune au profit de chacun ; et d'un autre côté le même respect nécessaire de la chose d'autrui, le même danger de se voir dérober la sienne propre : par conséquent à peu près tous les inconvénients de la société civile sans presque aucun de ses avantages.

Si la dissension survient, si elle dégénère en guerre, chacun a le droit de déclarer à son voisin qu'il désire la paix, et, pour qu'il y ait des garanties, d'exiger l'entrée en société. Celui qui s'y refuse déclare par là même ou qu'il veut s'éloigner, ou qu'il entend rester en état de guerre. Dans le premier cas on n'a rien à lui dire; dans le second, il peut être réduit en servitude ou traité plus sévèrement encore si c'est nécessaire; car on a le droit de forcer les autres à vivre en paix avec nous, et d'exiger des garanties raisonnables, c'est-à-dire l'entrée en société, ce qui n'est possible qu'à la condition d'être au moins trois membres, et de s'engager deux à deux à réunir ses forces contre le troisième qui voudrait être injuste.

Presque tous les publicistes disent que l'homme, en sortant de l'état de nature pour entrer dans celui de société, fait le sacrifice d'une partie plus ou moins considérable de sa liberté. C'est là une grave erreur en droit. La liberté de l'homme est toujours limitée juridiquement par les droits naturels ou légitimes de ses semblables. D'un autre côté, la loi positive des sociétés civiles ne peut légitimement ravir aucune partie de la liberté nécessaire pour exercer tous les droits naturels dans toute leur étendue. D'où l'on voit que la sphère de la liberté est absolument la même, *en droit*, dans l'état civil et dans l'état de nature. Toute la différence est en faveur de l'état civil, qui présente des garanties inconnues dans l'état de nature.

Mais, *en fait*, il faut convenir que la sphère d'action est plus grande dans l'état de nature que dans l'état

civil, par la raison d'abord qu'il y a moins de droits conventionnels dans le premier de ces états, que l'association y est moins intime, que les rapports d'homme à homme y sont moins fréquents; par la raison ensuite que les législations positives sont loin d'avoir compris toute l'étendue du droit naturel, et par conséquent de l'avoir suffisamment respecté et protégé.

Si c'est là ce que les publicistes philosophes ont voulu dire, ils ont eu raison. Mais s'ils ont prétendu qu'il n'y a pas de limite de droit à l'exercice de sa liberté dans l'état de nature, ou que le législateur civil puisse légitimement porter atteinte au droit naturel que possède chaque homme de faire tout ce qui lui convient sans préjudice pour les droits naturels ou acquis des autres; c'est là une double négation du droit naturel, et par conséquent une erreur qui n'irait à rien de moins qu'à la négation d'un droit quelconque, à l'impossibilité même d'en concevoir aucun.

On a pris quelquefois l'état de nature pour l'état naturel de l'homme. Cette erreur est d'autant plus grave que, si l'on entend par là l'état de parfait isolement, ce n'est qu'une fiction démentie par les faits et par la nature même des choses. Ce prétendu état de nature est tellement contre nature qu'il ne se rencontre nulle part et qu'il semble même impossible. Il est en tout cas condamné par la nature même de l'homme, qui exige la vie commune pour qu'il puisse exister et devenir ce qu'il doit être. L'état sauvage est donc contre nature, tandis que l'état social est le

véritable état naturel. C'est au sein de la société seulement qu'il peut y avoir tradition, progrès, développement social, et par suite un développement individuel incomparablement supérieur à ce qu'il pourrait être sans la transmission de l'expérience et du savoir des générations passées. Sans la société et le fonds de richesse intellectuelle, morale et politique qui s'accroît indéfiniment en passant d'une génération à une autre, l'homme ne serait jamais qu'un animal un peu plus industrieux peut-être que tous les autres. Nous disons : peut-être, parce que l'homme, destiné à se conduire par la raison, est loin d'avoir l'instinct aussi étendu et aussi sûr que l'animal. Si son intelligence reste sans le développement que comporte même le plus bas degré de la vie sociale, il n'est donc ni homme ni animal ; il est au-dessous de l'un et de l'autre.

§ 4

De l'état de famille.

SOMMAIRE :

Si la société conjugale est une association véritable. — Si la survenance des enfants en change la nature. — Rapports entre les parents et les enfants.

Puisqu'il faut au moins trois personnes pour qu'il y ait société, l'union de l'homme et de la femme dans le mariage n'a pas ce caractère. Elle ressemble par ce côté à l'état de nature. Et si l'on donne une autorité à l'un des conjoints sur l'autre, l'union

conjugale présente alors quelque ressemblance avec ce qu'on appelle mal à propos une société, lorsqu'il s'agit des rapports de maître à esclave. La ressemblance n'est même que trop frappante chez certaines tribus sauvages et dans beaucoup de pays de l'Orient.

On ne peut pas dire que la survenance des enfants change rien en droit à cette position du mari et de la femme, puisque l'enfant est lui-même soumis à l'un et à l'autre. Plus tard il peut devenir leur associé *civil*, mais alors la société change de nom : ce n'est plus l'union conjugale d'un côté, ni le rapport de paternité et de filiation de l'autre.

Ce dernier rapport a quelque ressemblance aussi avec celui de maître et d'esclave, à cause du pouvoir en apparence absolu des parents. Mais les différences sont nombreuses, et le pouvoir d'un père n'est pas plus absolu que celui d'un maître. Le sentiment d'ailleurs tempère ce que l'autorité paternelle pourrait avoir de trop sévère. Le rapport de père et de fils ne constitue point une société, car : 1° il n'est volontaire que d'un côté, et toute association doit être libre ; 2° il n'y a d'abord que des devoirs d'un côté et des droits de l'autre, et cela en sens inverse du rapport qui constitue l'esclavage ; 3° ces devoirs diminuent insensiblement et finissent par s'éteindre, ainsi que les droits correspondants. Ceux-ci ne sont point remplacés par des devoirs juridiques, mais seulement par des devoirs moraux. Quand l'âge de la majorité ou de l'émancipation est arrivé, c'est-à-dire l'âge où l'enfant peut se passer des soins de ses parents, les rapports juridi-

ques entre l'un et les autres, en ce qui regarde les soins et l'éducation, n'existent plus. S'ils continuent, c'est en vertu d'un libre consentement, tacite ou exprimé, de la part de tous. Mais les rapports moraux ne permettent pas que la société entre enfants et parents puisse être considérée comme une société civile formée par des égaux, et que les droits proprement dits puissent y recevoir, de par l'autorité civile, une rigoureuse exécution.

§ 5

Du premier état civil.

SOMMAIRE :

État social proprement dit. — Contrat ou quasi-contrat social à caractère positif ou négatif. — Formes diverses des conventions positives. — Conditions de la commune (*civitas*).

La société civile exige, avons-nous dit, trois personnes au moins, afin qu'il y ait une garantie du respect des conventions. Elle suppose donc aussi des conventions. Ces conventions peuvent être, comme dans l'état de nature, négatives seulement, ou négatives et positives tout à la fois. Elles sont purement négatives, si elles consistent à s'engager à ne point entraver l'exercice légitime de la liberté de chacun. Elles sont de plus positives s'il y a promesse d'assistance mutelle dans la légitime recherche des moyens propres à conduire l'homme à sa destinée. Dans le premier cas, l'assistance n'a lieu que pour la défense des droits ; dans le second, elle s'étend de plus à leur

exercice. Dans le premier cas, le but commun est encore négatif; dans le second, il est déjà positif. Mais celui-ci est susceptible d'une double forme, suivant que le but commun est celui de deux ou d'un plus grand nombre d'individus, mais déterminés, et qui unissent leurs forces et leur industrie pour procurer à chacun d'eux, tour à tour, les mêmes avantages, par exemple, dans le défrichement d'une terre, la construction d'une maison, le labourage d'un champ, ou suivant que les membres de la société contribuent tous directement, ou les uns directement et les autres indirectement, à procurer le bien commun, par exemple à construire des temples, des palais publics, à fortifier une ville, à creuser des canaux, etc. Le premier but d'association ne peut être que très restreint quant à l'objet, et, par suite, quant au nombre des associés, parce que chaque individu ou même chaque père de famille, dans nos sociétés modernes surtout, ne saurait faire une entreprise capable d'occuper tous ses concitoyens, ni même tous les habitants d'une commune, et n'a d'ailleurs point assez de bras à sa disposition pour rendre en nature les services qu'il en aurait reçus. Or, dans l'association de cette espèce, on rend services pour services; on ne les paie point, autrement il y aurait louage. Si un particulier reçoit seulement une journée de travail de 365 hommes, voilà son année engagée complétement, sans qu'il puisse en distraire une heure à son profit, et pour son but personnel, lequel but ne peut néanmoins être atteint que très rarement d'un seul coup, même avec une masse de forces suf-

fisantes. Ainsi, par exemple, on ne peut semer, récolter, soigner son bétail pour l'année entière en un seul jour. Toutes les fois donc qu'une entreprise a un but *privé* (individuel ou de famille), l'association pour le travail ne peut avoir lieu sur une bien grande échelle. Cette association en grand n'est possible que pour un but général vraiment *commun*. Mais entre l'association dans un but *privé* ou domestique et une association *nationale,* il y a l'association *communale.* Il y a même autant d'espèces d'associations possibles à but commun que d'espèces de degrés de communautés, depuis l'intérêt commun à deux personnes seulement jusqu'à l'intérêt commun à tous les hommes, à l'humanité.

Quelle que soit l'étendue de la communauté, il faudra toujours, pour qu'elle soit une, c'est-à-dire pour qu'elle existe, que ceux qui la composent soient unis par des lois justes, et maintenus dans cette union par un pouvoir légitime.

Il y a donc, dans toute communauté, deux choses à distinguer : 1° une règle qui doit être juste ; 2° un pouvoir légitime qui la fasse respecter. Mais d'où viendra cette règle, à quelle condition sera-t-elle juste, et pourquoi doit-elle l'être ? D'où viendra ce pouvoir, et quelle sera la condition de sa légitimité ? C'est là ce qu'il faut examiner.

CHAPITRE II

DES POUVOIRS PUBLICS OU DE LA SOUVERAINETÉ.

§ 1

Du pouvoir législatif.

SOMMAIRE :

Indépendance juridique naturelle de l'homme à l'égard de son semblable. — Nécessité d'une règle commune ou réciproque et juste de la liberté. — La loi ne peut être arbitraire, ou si elle est arbitraire, elle ne saurait du moins être injuste. — Pourquoi. — Conséquence. — Caractère hypothétiquement ou absolument obligatoire de la loi suivant qu'elle est positive ou négative. — Souveraineté de la raison. — Les lois positives obligent aussi sans consentement exprès. — Deux sortes de consentements. — Résumé. – Conséquences des principes précédents.

A moins de mettre en principe qu'un ou plusieurs hommes peuvent imposer leurs volontés à d'autres hommes, leurs égaux en droit, et en faire leurs instruments, leurs choses, il faut reconnaître l'indépendance naturelle de chacun à l'égard de chacun et de tous en général ; car un droit qui de sa nature n'appartient ni à un seul ni à quelques-uns ne saurait appartenir à tous, et la personnalité juridique de l'individu ne serait pas moins perdue pour être sacrifiée à la volonté de tous, que pour l'être à celle d'un seul. Or, c'est précisément cette personnalité qui s'oppose à l'empire forcé de l'homme sur l'homme.

Nul donc n'a de pouvoir naturel et de droit sur autrui; chacun ne relève que de soi et de Dieu. Et cependant il s'agit de soumettre toutes les volontés particulières à une règle commune qui détermine, d'après la nature et la destinée humaine, la mesure de liberté extérieure qui revient à chacun, ce que tout membre de la société doit faire pour contribuer au bien commun. D'où l'on voit que la loi, qui doit régler les actions, ne peut être arbitraire, mais qu'elle est la conséquence d'une loi supérieure, naturelle, indépendante de la volonté humaine; loi qui veut la conservation, le bonheur et le perfectionnement de l'homme. Toute loi positive qui serait contraire à ce but de la nature, serait en opposition avec la fin de la société, car c'est parce que l'homme ne peut atteindre sa fin en dehors de la société civile qu'il veut ou doit vouloir vivre dans cette société. Mais il faut que les lois qui la régissent soient en harmonie avec les besoins et les aspirations de la nature humaine. Les membres de la communauté dont les droits seraient lésés par des lois contraires au but social, auraient le droit, s'ils ne voulaient point les subir, d'en demander l'abrogation et, au besoin, de chercher à s'y soustraire, dût leur désobéissance entraîner un plus grand mal que celui qui serait résulté de leur soumission. Tel est le droit strict. Mais la prudence et le patriotisme peuvent faire prendre une autre détermination, en comptant sur l'avenir.

Cette solution, quoique violente en apparence, ne peut souffrir de difficulté si l'on fait attention à deux

choses : la première, que ceux qui ont à souffrir d'une loi injuste, et qui n'en peuvent obtenir l'abolition par la voie de représentation, sont libres de s'exposer à un inconvénient plus grave encore en ne se soumettant pas ; ils usent en cela de leur droit, d'une manière opposée à leurs intérêts, c'est possible ; mais on ne peut être juridiquement contraint à une prudence toute personnelle.

La seconde raison qui milite en faveur de cette décision, c'est qu'ils ont aussi le droit de faire encourir au reste de la société, c'est-à-dire aux auteurs d'une loi dont l'iniquité est, par hypothèse, systématiquement oppressive, les conséquences du désordre et peut-être de l'anarchie qu'ils vont susciter ; car il ne tenait qu'à ces derniers de prévenir le mal en s'abstenant d'ériger l'injustice en loi, ou en abolissant cette œuvre d'iniquité. Ils veulent les conséquences légitimes, quoique déplorables, de leur faute ; ils n'ont donc pas le droit de s'en plaindre. Il y a plus ; ils sont moralement et juridiquement responsables de la part des maux éprouvés par ceux-là mêmes qu'ils mettent dans le cas de désobéir justement.

En deux mots : le législateur n'a etne peut avoir de mission que pour remplir les intentions de la nature sur le bien-être et le perfectionnement de l'homme en société. S'il s'en écarte, il commet un abus de pouvoir, perd en cela son caractère, et ne mérite plus ni respect ni obéissance ; il n'est plus législateur. Et si un peuple tout entier pouvait et voulait unanimement une chose qui fût contraire à la nature de l'homme, à sa fin, s'il voulait par exemple sa ruine,

son abrutissement, nul à coup sûr ne pourrait se plaindre d'injustice ; mais si l'un de ces insensés revenait à des sentiments plus raisonnables, celui-là pourrait exiger avec justice que la loi tombât ; il pourrait se déclarer en état de guerre avec le reste de sa nation, et défendre son droit par tous les moyens qui seraient en son pouvoir. C'est en effet un droit tout acquis, un droit imprescriptible, que celui de revenir à la raison quand on en est sorti.

La seconde chose qui résulte de ce que nous avons dit plus haut, à savoir de l'indépendance absolue de tout homme à l'égard d'un autre et de la nécessité cependant d'une règle commune pour vivre en société, c'est que chacun doit s'imposer à soi-même cette règle, si elle a un caractère positif, c'est-à-dire si elle porte sur quelque chose à faire dans un but commun. Mais si elle n'a qu'un caractère négatif, c'est-à-dire si elle n'a d'autre objet que d'empêcher les hommes de se nuire dans l'exercice naturellement légitime de leur liberté, alors tout homme peut être justement contraint à respecter ces sortes de lois, qu'il ait ou n'ait pas pris part à leur confection, qu'il les ait ou non voulues, qu'il forme ou ne forme pas société avec ceux qui l'ont proclamée. Cette proclamation n'est pas même nécessaire.

C'est surtout en ce sens qu'il est vrai de dire que la raison est la véritable législatrice, la véritable souveraine, et que nul n'a le droit de se soustraire à son obéissance. Mais en ce qui concerne les lois qui ont un but positif, un bien commun, nul n'étant obligé de contribuer au mieux être d'autrui s'il ne s'y est

engagé librement, juridiquement, nul sous ce rapport ne peut être légitimement forcé par une volonté étrangère à former société avec ses semblables. Toutefois celui qui se trouve faire partie d'une société tout organisée, et dans laquelle les lois font contribuer les particuliers au bien commun, est censé donner son assentiment à ces lois par cela seul qu'il reste membre de cette société, et qu'il recueille une partie des avantages résultant des sacrifices particuliers.

C'est donc principalement dans les lois destinées à poser la base de la société, dans les lois constitutionnelles que l'assentiment formel, direct ou indirect, de tous est nécessaire. Cet assentiment peut être exprès ou tacite, immédiat ou médiat. Dans ce dernier cas, il y a consentement par représentation.

En résumé, nous disons donc :

1° Que tout le monde a qualité pour défendre le mal et pour imposer une société négative, mais que nul n'a qualité pour forcer autrui à former une société positive ou dont le but est un bien réel et commun à procurer ;

2° Que la loi destinée à procurer cet avantage positif doit par conséquent émaner immédiatement ou médiatement de toutes les volontés appelées à contribuer par des sacrifices à ce bien commun ;

3° Que cette loi doit être en harmonie avec le but social ;

4° Que sa justice consiste dans cette harmonie, de même que le but de la société, pour être légitime, doit être d'accord avec la destinée humaine ;

5° Que le pouvoir préposé à l'exécution des lois ne

peut être au-dessus des lois, qu'il doit au contraire y être soumis;

6° Qu'il ne présente ces garanties et n'est par conséquent légitime qu'à condition d'émaner du même pouvoir qui a créé la loi, et qui en veut l'exécution;

7° Que la source du pouvoir législatif est donc aussi celle du pouvoir exécutif;

8° Que ce pouvoir juridique est l'expression sociale première, universelle et suprême du droit, par conséquent l'unique et véritable raison souveraine qui soit visible dans l'État;

9° Que cette raison souveraine ne peut être déplacée ou transmise, puisque les membres de la société ne peuvent pas, à moins de renoncer à vivre en société, se dessaisir du droit de tendre à leur fin librement, et en se prêtant un secours mutuel; qu'en vain ils transmettent l'exercice des divers pouvoirs suprêmes, ils restent toujours et nécessairement maîtres d'en régler la mesure et le mode, comme aussi de le retirer et de le confier à d'autres mains.

§ 2

De la loi constitutionnelle ou fondamentale et des autres lois en général.

SOMMAIRE :

Constitution sociale. — L'Etat n'est pas antérieur à une constitution quelconque, traditionnelle ou autre. — La loi constitutionnelle se propose et ne s'impose pas. — Plusieurs formes sociales possibles. — Elles peuvent se succéder. — Ce qu'il y a d'immuable dans une société

donnée. — Différents degrés d'intimité, de justice et de force des constitutions. — Les lois constitutionnelles ne créent pas la souveraineté, elles en déterminent l'exercice. — Cet exercice peut être décidé par un peuple d'une manière quelconque, si ce peuple est unanime. — Mais s'il y a partage, la majorité ne fait loi qu'autant qu'elle a raison ; dans le cas contraire sa volonté ne devient loi pour la minorité qu'au nom de la nécessité morale et de la prudence. — Garantie de justice absolue que tout peuple doit établir dans sa constitution relativement à la confection des lois. — La possibilité, l'existence et la nécessité même des lois constitutionnelles ont été niées. — J. de Maistre réfuté. — La nation est son législateur suprême. — Tous les individus ne peuvent cependant pas prendre part à la confection des lois, ni même aux élections. — Distinction entre le droit politique et l'exercice de ce droit. — Exercice immédiat ou médiat. — Incompatibilité. — Unité du législateur. — Unité d'intérêts publics. — Corps législatif, unique ou non, produit nécessaire de l'élection. — Hérédité du pouvoir législatif inadmissible. — S'il doit y avoir plusieurs chambres législatives. — Noblesse de fait et noblesse de droit seulement ; conséquences naturelles et juridiques. — Accord nécessaire des lois particulières avec la loi constitutionnelle. — Promulgation des lois. — Plutôt que de tomber en désuétude une loi devrait être abrogée. — Les lois ne doivent pas avoir d'effet rétroactif. — Exceptions, mais qui rentrent dans la règle bien entendue. — Principe suprême de l'interprétation des lois. — Observations diverses.

La convention sur la manière dont le pouvoir suprême sera exercé dans une société s'appelle proprement *constitution*.

I. On ne peut pas dire, de ce que des hommes conviennent d'un mode d'exercer le pouvoir souverain, de faire les lois et de les exécuter, et par conséquent de vivre en société, que l'état civil soit antérieur à toute constitution, par conséquent qu'une constitution ne puisse servir de base à cet état. Cette manière d'envisager la chose n'est qu'un pur sophisme. On ne veut pas distinguer plusieurs sortes de constitutions, les unes traditionnelles et non écrites, les autres écrites ; les unes qui se sont formées avec le temps,

successivement, et presque tacitement; les autres au contraire avec délibération et volonté expresse. Il n'y a vraiment pas d'état civil qui n'ait une constitution consentie par tous ceux qui ont résolu d'y vivre soumis. La manière dont le père de famille, devenant patriarche, règle les intérêts domestiques ne forme une loi constitutionnelle pour tous les enfants majeurs que *dès que* ceux-ci l'acceptent, et *parce qu*'ils l'acceptent librement. Il faut bien distinguer le personnage qui propose la loi et celui qui a le droit de l'imposer. Chacun peut jouer le premier rôle, nul ne peut jouer le second pour soi-même, jamais pour autrui.

Il y a d'ailleurs plusieurs formes sociales, plusieurs sortes d'états civils, et par conséquent plusieurs constitutions possibles. L'une peut dès lors être remplacée par l'autre. Ce qu'il y a d'immobile dans une société donnée, c'est son siége ou le sol qu'elle occupe, et sa personne collective. Mais sa volonté, et par conséquent son état, peut changer. On confond donc l'élément mobile avec celui qui ne l'est pas, quand on conclut de la nécessité de la permanence de l'un à la nécessité de la permanence de l'autre, de l'ancienneté de l'un à l'impossibilité de commencer de l'autre. Il est très vrai que la personne collective ou morale d'une société ne peut être antérieure à elle-même, et qu'il faut qu'elle soit déjà telle sous une forme quelconque pour qu'elle puisse en prendre une autre. Il suffit, pour qu'une nouvelle forme soit possible, qu'elle soit *virtuellement* dans les aptitudes du sujet appelé à la revêtir; il n'est

point nécessaire, comme quelques-uns le soutiennent, qu'elle y ait toujours été *actuellement*. Suivant cette doctrine, aucun changement ne serait possible en matière de constitution.

Non seulement les sociétés humaines peuvent revêtir différentes *formes* constitutionnelles, mais elles sont susceptibles par là même de différents *degrés* de justice et de force. Or, il est naturel que les constitutions qui expriment les degrés supérieurs supposent celles des degrés inférieurs, mais elles ne sont pas identiques avec elles.

II. Nous venons de voir que tous les peuples ont une constitution, c'est-à-dire un règle générale, écrite ou non, déterminant la manière dont le pouvoir souverain doit s'exercer. Je ne dis pas : une règle déterminant l'*existence* du pouvoir souverain, car ce pouvoir est en dehors des conventions humaines ; il leur est antérieur et supérieur; il en est la raison et non la conséquence. Dans les États despotiques sous les monarchies les plus absolues, la constitution se réduit à un seul article : « Le souverain de fait est le souverain de droit, et il exerce à son gré tous les pouvoirs. » Certainement un peuple est maître de se remettre ainsi au bon plaisir d'un seul homme, sans même se réserver la faculté de le choisir. Mais on ne peut se dissimuler qu'il fait en cela un usage non moins périlleux qu'ignoble de ses droits.

Les peuples, considérés comme des personnes morales, ont *juridiquement* (mais non moralement) un droit infini sur eux-mêmes, puisqu'ils ne portent aucune atteinte aux droits *acquis* des autres peuples,

en disposant de leur sort de la manière la plus arbitraire et la plus déraisonnable.

Mais les majorités, quelque fortes qu'elles soient, ne peuvent rien statuer constitutionnellement qui ne soit contraire à la justice, c'est-à-dire aux légitimes garanties de la juste liberté de chacun, parce que le nombre ne fait pas le droit, et que le droit d'un seul est sacré, même en présence des intérêts et des passions de tous. Mettre en principe le contraire, c'est déclarer : 1° ou que l'individu n'a aucune valeur juridique, qu'il n'est point sujet de droit ; 2° ou bien que s'il a un droit, ce droit doit céder à l'intérêt de tous les autres (et non à leurs droits, car les droits ne peuvent pas, dans la réalité, se trouver en contradiction). Dans le premier cas, on nie le droit, on le rend impossible ; dans le second, on s'en moque, et l'on prend pour règle de ses actions politiques, non plus la justice, mais les passions du nombre, le nombre lui-même ; ce qui peut conduire très logiquement à la plus tyrannique oppression, et même à la destruction des peuples, en donnant droit de vie et de mort aux majorités sur les minorités, aux forts sur les faibles.

Quelles sont donc les garanties de justice absolue que tout peuple prudent a le droit d'établir dans la constitution, que toute minorité, si faible qu'elle soit, a droit de réclamer, qu'aucune majorité n'a par conséquent le droit de refuser ? C'est :

1° De faire soi-même ses lois, surtout la loi constitutionnelle, ou d'en charger des hommes qu'il choisit librement;

2° De ne reconnaître aucun législateur qui ne serait pas de son choix immédiat ;

3° De prescrire à ce législateur les lois qu'il en attend, le sens suivant lequel elles doivent être conçues (1);

4° De lui retirer sa mission s'il a manqué à sa promesse et à son mandat ;

5° De statuer avec pleine autorité, par lui-même ou par ses représentants, sur le choix, les attributions et l'organisation du personnel destiné à faire exécuter les lois.

On ne peut donc nier la possibilité juridique des constitutions populaires. Leur existence prouve surabondamment leur possibilité morale. Enfin leur nécessité se trouve démontrée par celle de la prudence et de la dignité chez des hommes agissant en commun, comme dans les actes de la vie privée de chacun d'eux.

En vain de Maistre affirme que l'homme ne peut faire un souverain ; que le peuple n'est qu'un instrument qui peut bien servir à faire tomber un monarque, à le remplacer par un autre, mais jamais à le créer ; que l'histoire prouve qu'il n'y a jamais eu de famille souveraine d'ordre plébéien ; que les souverains sont l'œuvre de Dieu, de même que les constitutions ; que celles-ci ne peuvent être écrites sans danger pour l'État ; que si elles avaient un auteur connu,

(1) Il est ici question de la nation en masse et de l'ensemble de ses représentants ; car autrement, une localité ne peut raisonnablement prescrire à son député le sens de son vote, puisque ce vote doit dépendre des lumières que la discussion doit faire naître, et de l'intérêt général bien compris.

elles ne mériteraient plus le même respect ; qu'elles pourraient être défaites par le pouvoir humain qui les aurait établies; que la loi ne peut émaner que d'un pouvoir supérieur, et que les masses populaires ne peuvent être supérieures à rien; qu'elles sont au contraire toujours subordonnées à quelques hommes qui les gouvernent, et qu'elles seront toujours réduites à accepter leurs maîtres sans jamais pouvoir les choisir ou les faire.

Il n'y a d'imposant dans toutes ces assertions que la forme sententieuse, dogmatique et hautaine qui caractérise la manière de l'auteur. Qui ne voit que de Maistre commence par une confusion lorsqu'il dit que le peuple *ne peut* faire un souverain? De quelle espèce de pouvoir entend-il parler? Du pouvoir politique? Ce n'est pas la question. Et puis, alors encore que jamais souverain n'aurait été fait par le peuple, assertion démentie par l'histoire, il resterait toujours à savoir si le peuple n'a pas le droit de faire un souverain. Si c'est là ce que nie de Maistre, il aurait dû prouver son assertion par des raisons de droit. Il ne l'a pas fait; il ne pouvait pas le faire. La souveraineté divine sur l'homme est la seule qui ne parte pas de l'homme; toutes les autres, il faut le reconnaître, ont leur source dans la volonté de ceux qui les proclament ou qui s'y soumettent. De Maistre le reconnaît lui-même lorsqu'il dit que les peuples *acceptent* leurs maîtres. Ils n'ont donc pas de maîtres avant cette acceptation, mais seulement des candidats à la maîtrise. Il n'y a ni supériorité de force, ni supériorité de talents, de caractère ou de vertu qui

donne à un homme le droit d'en dominer un autre qui lui est inférieur sous tous ces rapports. Ce sont là sans doute des qualités qui peuvent mériter la confiance et déterminer le choix du peuple; c'est, si l'on veut, une sorte de vocation à l'exercice de la souveraineté, mais ce n'est point le droit de s'en emparer. Car il n'est pas plus permis de faire le bien de plusieurs hommes contre leur gré, que celui d'un simple particulier. Il n'y a d'ailleurs de bien pour nous que ce que nous jugeons tel; nous faire du bien malgré nous, c'est véritablement nous faire du mal. Il est aussi contraire à la logique qu'à la justice de rendre heureux quelqu'un malgré lui. La capacité de bien gouverner n'est donc que la moitié des conditions requises pour pouvoir légitimement le faire; il faut de plus en avoir le droit. D'ailleurs il y a plus de force, de lumières et même de vertu dans tous que dans un seul, quel qu'il soit.

Peu importe en droit qu'il n'y eût jamais eu de famille souveraine, d'ordre plébéien; le fait, fût-il aussi vrai qu'il est faux, ne prouverait qu'une chose : c'est qu'il est plus naturel de prendre pour souverains des hommes qui sont initiés au maniement des affaires, qui connaissent les esprits et les choses du moment, que des hommes qui n'ont aucun appui dans l'opinion, qui sont sans amis dans les régions supérieures où se fait d'ordinaire le choix des souverains, qui sont sans connaissance aucune de la gestion de la chose publique. Celui qui a vécu longtemps très près du pouvoir et qui espérait le recueillir, serait d'ailleurs un ennemi redoutable pour un sou-

verain qui sortirait des rangs inférieurs. Quand on ne veut pas choisir aux pieds du trône pour y faire asseoir, il devient presque nécessaire de bannir ou d'exterminer tout ce qui voit par là son ambition trompée.

Les souverains ne sont l'œuvre de Dieu qu'à la condition qu'ils soient celle de la justice. Or, jusqu'à ce que Dieu donne au peuple pour les gouverner des hommes marqués d'un caractère surnaturel prouvant qu'ils sont ses envoyés, les peuples n'auront aucune raison suffisante de voir dans les prétendants à la souveraineté un droit quelconque. Tout ce qu'ils auront à faire en pareil cas, ce n'est donc point de s'inquiéter du *droit*, ils le confèreront, mais seulement des *qualités* requises pour que le droit soit bien placé et bien exercé. Je ne prétends point nier par là que Dieu se mêle en rien du choix des souverains; je veux dire seulement que son action providentielle n'est pas ici moins cachée que dans tout le reste ; à plus forte raison ses idées, ses intentions nous sont-elles inconnues? Il est donc impossible que les hommes les connaissent et en prennent conseil autrement qu'en suivant leurs inspirations, leur jugement. Si on les renvoie à l'autorité religieuse pour mieux connaître les desseins de la Providence à cet égard, et si l'on prétend donner l'autel pour base du trône, en un mot si l'on veut une théocratie, nous demanderons à notre tour des miracles.

Quant aux constitutions, s'il est dangereux de les écrire, de les formuler nettement, il ne l'est pas moins de les laisser dans le vague et l'indécision. La collision des prétentions diverses peut dégénérer en

anarchie et en révolution, faute de précision suffisante dans la détermination des rapports du pouvoir avec le peuple, ou bien encore à cause d'une détermination vicieuse. Une constitution ne doit être immuable que dans celles de ses parties qui sont d'une justice absolue et éternelle. Elles peuvent être modifiées pour tout le reste : elles doivent l'être si les circonstances l'exigent. Ce n'est pas ce qui est ancien qui est respectable en fait de législation, c'est ce qui est juste ou d'une utilité générale. C'est donc à tort qu'on suppose qu'une loi constitutionnelle est absolument immuable et qu'elle est plus sacrée si elle se perd dans l'obscurité des temps, si elle n'a pas d'auteur connu, si elle n'est pas écrite, que si le contraire existe. Les lois sont faites pour les peuples et non les peuples pour les lois. Une nation peut toujours modifier à son gré sa constitution, quelles qu'en soient l'ancienneté et l'origine.

Le peuple est donc son législateur suprême ; nul ne peut justement lui imposer des lois ou un pouvoir contre son gré. Mais est-ce à dire que chaque individu faisant partie d'une nation doive participer immédiatement ou même médiatement à la confection des lois ? Non, il en est qui *ne le peuvent*, d'autres qui en sont *indignes*, d'autres enfin qui ne sont point censés s'appartenir suffisamment pour avoir une volonté indépendante. Il en est enfin dont l'intérêt semble toujours être dans le désordre, et qui seraient une cause perpétuelle de trouble. Ainsi deux classes d'hommes ne peuvent *exercer* leurs droits législatifs ou électoraux :

1° Les *incapables*, tels que les enfants, les mineurs, ceux qui sont mis en curatelle, les idiots et les fous, ceux qui ne savent pas écrire ;

2° Les indignes, tels que les condamnés, les repris de justice pendant tout le temps qu'ils sont sous la surveillance de la haute police, les vagabonds.

Deux autres classes pourraient l'exercer sans doute, mais il est probable que le grand nombre le ferait sans l'indépendance suffisante, ou sans avoir pour but le véritable bien social. Ces deux classes se composent de ceux qui ne sont pas assez *sui juris*, par suite de la dépendance trop grande où ils se trouvent à l'égard de certaines personnes. Tels sont les domestiques, les journaliers, les ouvriers des ateliers ou ceux qui sont employés par des entrepreneurs, en général les hommes des hommes. Au reste, ce qui atténue le danger de l'influence des maîtres et des patrons, c'est : 1° le nombre relativement petit ; 2° la contrariété des influences, ce qui fait qu'elles se paralysent ; 3° la position plus independante qui peut être faite à la fonction ouvrière.

Une autre catégorie plus dangereuse, parce qu'elle est moins morale, moins instruite, plus facile a corrompre, c'est celle des mendiants et des indigents.

Ce n'est pas une raison cependant pour que la législation soit hostile à ces quatre classes de *citoyens passifs*. Ils font encore partie de la cité ; ils ont encore des droits qu'il faut respecter. Mais leur position est trop souvent telle que beaucoup d'entre eux seraient incapables de prendre part à une délibération dans une réunion politique, ou même de la comprendre et

de la suivre, et par conséquent de voter avec une intelligence suffisante. D'ailleurs leurs *intérêts* et surtout leurs passions les porteraient *très probablement* à faire leur possible pour essayer d'améliorer leur sort, sans respect pour les droits acquis des autres.

Nous disons au surplus qu'ils ont le droit, non l'exercice de ce droit, pour faire entendre qu'ils sont membres de la cité, et que leur incapacité ne tient qu'à des circonstances étrangères à leur personne juridique. Ainsi, quand ces circonstances disparaissent, l'exercice du droit devient un droit.

Les femmes, ayant un même intérêt avec leurs maris, sont représentées par ces derniers. Elles sont censées mineures tant qu'elles ne sont point mariées et en curatelle lorsqu'elles le sont. Quand l'instruction qu'elles doivent recevoir sera plus générale et plus solide, elles pourront, si elles sont chefs de famille, c'est-à-dire hors de la puissance paternelle ou maritale, exercer des droits civiques.

Mais il ne faut pas oublier que leur destination naturelle, qu'elles soient capables ou non, est surtout dans l'intérieur de la famille , c'est-à-dire le soin du ménage et des enfants. Si elles se mêlaient aux débats des parlements, des tribunaux ou des places publiques, il faudrait que les maris en prissent la place au foyer domestique, ce qui ne serait ni dans l'ordre ni entièrement possible. Il n'y a qu'une profonde ignorance de la nature humaine, du rôle respectif de l'homme et de la femme dans la famille, du rapport harmonique de l'union conjugale, qui ait pu faire songer sérieusement à l'émancipation politique de la

femme. Ce serait un moyen sûr de mettre partout le désordre, d'affaiblir ou de rompre le lien conjugal, de faire perdre à la femme, avec la pudeur, la grâce et le charme attachés à son sexe, son véritable titre à l'amour et à l'attachement de l'homme.

Le prêtre est citoyen, et à ce titre il doit jouir des droits politiques. Ce n'est pas en lui retirant l'exercice de ces droits qu'on lui ôterait l'influence qu'il peut avoir dans les élections et dans les assemblées législatives. Cette influence n'est d'ailleurs à craindre que pour les peuples qui déjà redoutent la théocratie, et avec elle l'intolérance. Mais ceux-là sauront bien se prémunir contre un pareil danger. La liberté de la presse, celle de l'enseignement ne laisseront au prêtre que la juste part d'influence qui lui revient. Mais si on lui reconnaît tous les droits politiques et civils dévolus aux autres citoyens, il faut aussi qu'il supporte toute sa part des charges communes, sans aucune exception. S'il veut des priviléges et qu'ils puissent lui être accordés d'ailleurs, la justice exige qu'il les paie par des incompatibilités.

Quant à la forme numérique de la représentation législative, elle peut être réduite à un seul individu, qui serait définitivement choisi par les élus du peuple ou par leurs délégués. Toutefois s'il s'agit, non plus d'organiser la société, mais de faire des lois spéciales sur certains intérêts publics, dans un grand État surtout, un corps législatif vaut mieux qu'un seul homme. Il est douteux cependant, qu'il soit préférable a un petit nombre bien choisi.

Ce qu'il y a de certain, c'est que dans une société

qui est une, où l'on distingue des professions plutôt que des classes diverses, mais point de castes, où le principe de l'iniquité des castes est universellement reconnu, il ne peut y avoir sans contradiction deux corps législatifs qui représentent des intérêts et des droits divers. Il n'y a rien au contraire d'opposé au droit naturel dans l'institution de deux chambres législatives appelées à concourir à la même œuvre, la loi commune.

Mais une seconde chambre législative ne peut être qu'élective ou héréditaire. Dans ce dernier cas c'est une aristocratie. Dans le premier elle est élue ou par le peuple ou par ses représentants, ou par le pouvoir exécutif, et recrutée par son propre choix. Si elle est le produit de l'élection populaire immédiate ou médiate, autant vaut, disait Royer-Collard, établir une cloison au milieu de la chambre des députés. Si elle est l'œuvre du pouvoir exécutif, les attributions de ce pouvoir sont exorbitantes, et tout peut être perdu. Si elle se recrute d'elle-même, elle peut devenir héréditaire de fait.

En tout cas, elle ne doit avoir qu'un rôle secondaire, purement modérateur, et non un rôle d'antagonisme ou de supériorité absolue. Autrement elle devient une institution inutile ou dangereuse : inutile si elle reçoit passivement la loi de la première chambre, sauf des amendements à lui soumettre ; dangereuse si elle peut, au lieu de la modérer, paralyser l'œuvre des représentants immédiats du peuple. Elle doit, dans tous les cas, être le produit de l'élection.

Si les illustrations dont on voudrait la composer

sont tellement éclatantes qu'elles frappent jusqu'aux regards de la multitude, pourquoi n'arriveraient-elles pas à la chambre législative par la voix du peuple ou de ses représentants immédiats? Vouloir davantage, vouloir autre chose, n'est-ce pas porter atteinte au principe de l'égalité civile?

Une chambre héréditaire, ou formée seulement au gré du pouvoir exécutif, et dont les membres peuvent être en nombre indéfini, quoique le choix ne puisse en être fait que dans certaines catégories, est donc contraire à l'esprit d'égalité naturelle, au droit qu'a le peuple de faire ses lois par lui-même ou par des mandataires. Il ne peut pas plus y avoir d'hérédité dans la pairie que dans la noblesse (1).

Un peuple qui fait lui-même ses lois, immédiatement ou médiatement, c'est-à-dire un peuple vraiment libre — et c'est le droit de tous les peuples de l'être — commet une faute grave en cédant l'exercice d'une partie de ce droit suprême au pouvoir exécutif, au prince. Il suffit que le pouvoir partage la faculté de proposer des lois. Si le pays lui accorde davantage, il se donne un coopérateur dangereux. Il commet une faute bien autrement grave en laissant au pouvoir exécutif le pouvoir de créer tout le personnel d'un corps législatif. Il ne doit y avoir, je le répète, qu'un

(1) Quant aux titres nobiliaires sans noblesse véritable, je veux dire sans un mérite personnel éminent, ce n'est plus qu'un mensonge, mais un mensonge qui offense la dignité du reste des citoyens aussi bien que la vérité; un mensonge qui n'a été que trop souvent inaperçu, et qui est ainsi devenu fréquemment un titre aux honneurs, aux emplois et aux priviléges sous le prétexte qu'il faut soutenir son nom et son rang.

législateur, le peuple, légiférant par représentation.

Un prince vraiment constitutionnel ne saurait être rien de plus que le chef du pouvoir exécutif, subordonné au pouvoir législatif, mais sans en être effacé. S'il en est autrement, le droit national est violé, à moins qu'il n'y ait accord unanime en ce point. Mais dès que la liberté publique et avec elle les droits propres d'une partie des citoyens se trouvent ainsi compromis, l'opposition devient légitime. Elle peut se contenir, se condamner au mutisme au nom de la prudence, de la sagesse, du patriotisme même, et respecter encore un mécanisme social, s'il ne pouvait être modifié qu'en faisant courir à la liberté de plus grands dommages. Mais son droit n'en est pas moins réel, parce que l'organisation sociale n'est pas alors ce qu'elle doit être.

Que dire donc de ceux qui, non contents d'une dernière garantie en faveur de la liberté et de l'égalité, voudraient rétablir dans les pays où elle n'existe plus une chambre héréditaire, c'est-à-dire une aristocratie, et par suite des priviléges, des castes et toutes les conséquences de l'inégalité civile?

Ne pourrait-on pas leur dire :

1° Une chambre des pairs ou de sénateurs, si elle n'a pas des attributions analogues à celles des députés, ne représente absolument rien qu'elle-même, puisqu'il n'y a plus de noblesse de naissance et de privilége. Or, la noblesse du mérite personnel ne doit point avoir d'intérêts distincts de ceux du reste de la nation ; son existence n'a donc pas de sens à ce titre.

2° Vous en faites à tort comme un levier gouvernemental, destiné à maintenir je ne sais quel équi-

libre entre la couronne et la chambre élective. Vous supposez très faussement qu'il puisse ou qu'il doive y avoir conflit entre les intérêts ou les droits de la couronne et les intérêts ou les droits de la nation. Grâce à Dieu, c'est là une hypothèse qui, pour nous, n'appartient plus qu'à l'histoire. C'est du moins une idée universellement répandue, et profondément enracinée dans nos esprits, que celle-ci : La nation n'appartient à personne qu'à elle-même ; elle est régie pour elle et par elle médiatement ou immédiatement, peu importe ; elle ne reconnaît à personne des droits qui soient ou qui puissent être contraires aux siens. Quant aux intérêts, comme ils doivent être subordonnés aux droits, elle n'en peut pas non plus reconnaître qui lui soient contraires ; et si quelqu'un voulait en faire ostensiblement valoir de semblables, il serait inévitablement jugé l'ennemi du bien public.

Mais qu'est-ce qu'un roi, qu'est-ce qu'une chambre représentative avec de pareilles idées, de pareils sentiments ? Une chambre basse n'est alors que la nation elle-même, qui fait ses propres affaires, et un roi, un homme qui fait dans le même but ce que la nation ne peut pas faire autrement, c'est-à-dire par ses représentants ordinaires. Un roi constitutionnel n'est encore qu'un représentant de la nation, l'homme du pays par excellence, son premier fonctionnaire. Comme tel, il ne peut donc avoir aucun intérêt, aucun droit contraires au droit et à l'intérêt de tous.

Mais supposons qu'il croie en avoir, faudra-t-il qu'il reste le maître de faire valoir ses prétentions contre tous, ou ne sera-t-il pas plus naturel que la

volonté nationale triomphe de la sienne, eût-il du reste raison? S'il ne gouverne point, s'il ne règne point pour lui-même, n'est-il pas nécessaire qu'il règne ou qu'il gouverne comme le veulent ceux dont il est l'homme public par excellence?

S'il en est ainsi, que peut alors signifier le levier que vous faites agir contre lui? Voulez-vous donc qu'au moyen d'une chambre des pairs, il puisse faire la loi à l'autre chambre, à la nation? Mais que signifient alors votre représentation nationale, vos élections, votre charte constitutionnelle, votre esprit de liberté et d'égalité? Renoncez à tout cela, retournez à l'ancienne monarchie, et consentez à voir inutilement versé pour vous et votre postérité le sang de vos pères, depuis si longtemps répandu pour le triomphe de la liberté publique et de la dignité humaine.

Ce levier est-il plus nécessaire pour paralyser les tentatives liberticides de la couronne? — S'il en était ainsi, ce serait une preuve que la constitution est tout à fait défectueuse en ce qui touche les attributions politiques du roi et de la représentation nationale. Un pareil état de choses accuserait surtout le vice de la loi électorale. Que cette loi soit donc ce qu'elle doit être, et la chambre élective saura bien maintenir ses droits et contenir le pouvoir dans ses justes limites.

Il est vraiment curieux, du reste, de voir avec quelle naïveté on suppose que ce levier, qu'on appelle la pairie, jouera toujours d'une manière infaillible, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Eh! de grâce, dites un peu d'où lui viendra cette infailli-

bilité? Ce corps politique s'inspirera-t-il de lui-même? Mais qu'est-il avant tout? A-t-il des intérêts distincts dans la nation, ou n'en a-t-il pas? S'il en a, je réponds qu'il n'en doit point avoir; que la raison et le sentiment sont justement révoltés contre les priviléges aristocratiques. S'il n'en a pas, il sera donc ou pour la nation contre le prince, et alors il peut être un moyen de plus contre celui-ci, et contribuer à l'erreur ou à l'injustice, loin de s'y opposer; ou pour la couronne contre la nation, mais alors il peut méconnaître les droits de cette dernière, et favoriser l'établissement du despotisme en préparant ou en consommant la ruine des libertés publiques.

3° Vous invoquez l'expérience, la nécessité d'un corps intermédiaire entre la couronne et la nation, l'impossibilité de ce corps sans l'hérédité et ses conséquences, l'exemple des nations anciennes et modernes. — Tout cela n'est pas même spécieux.

Et d'abord, si la chambre des pairs en France a rendu quelques services à la liberté sous la restauration, c'est moins par amour pour la liberté que par jalousie pour ses propres prérogatives, par exemple lors du rejet du fameux projet de la loi sur le rétablissement du droit d'aînesse. Ensuite, si la loi électorale eût été bonne, la chambre des députés n'eût pas été mauvaise; elle n'aurait pas montré tant de condescendance pour le mauvais esprit qui animait alors la couronne. Est-il juste enfin, lorsqu'il s'agit d'apprécier un corps politique par ses actes, de n'en rappeler que quelques-uns, et d'oublier tout le reste? De combien de fautes la chambre des pairs n'a-t-elle pas

été complice ! combien d'attentats à la liberté n'a-t-elle pas favorisés! Mais laissons ses actes bons ou mauvais, quand, pour la juger, il nous suffit de son esprit. Et le sénat du second empire, a-t-il été plus sagement conservateur que celui du premier? quel mal a-t-il empêché, quel bien a-t-il su faire? Accablante réponse à cette question par les événements!

Quel est, dans la réalité, le but de l'institution d'une chambre haute, et par conséquent l'esprit dont elle doit être animée? C'est, au fond, la représentation d'intérêts particuliers, distincts de ceux du reste de la nation, à savoir des priviléges de la noblesse : c'est par conséquent de former un corps politique intermédiaire entre le prince et la nation. Or, rien de tout cela, peut-on dire, n'est fondé en raison ni en fait : car d'abord il n'y a plus de noblesse en France, et il y en aurait qu'on n'en voudrait plus. Je me trompe, il y en a une encore : celle des qualités et des œuvres personnelles, noblesse toute morale, noblesse véritable, dont l'opinion publique seule décerne les titres, et qui n'a tout juste d'autre durée que celle du mérite. Voilà ce qui fait notre orgueil et notre force : c'est là une des plus belles conséquences de l'esprit d'égalité qui anime notre société française. Un citoyen rend-il des services à son pays, se distingue-t-il entre tous : on ne s'informe point de son origine, son blason et ses quartiers ne préoccupent plus le pouvoir ; on le met à sa place et tout le monde applaudit. Je parle du moins de ce qui doit être, de ce qui est même en principe. N'est-ce pas là le meilleur moyen d'inspirer une émulation universelle? N'est-ce pas dire à chacun :

Faites-en autant et vous recevrez les honneurs et les récompenses qui vous seront dus? Ne vaut-il pas mieux inspirer à toute la nation cette noble rivalité que d'entretenir la masse dégradée, opprimée sous un petit nombre d'heureux privilégiés?

Ne sommes-nous pas d'ailleurs arrivés à un tel point de moralité publique, que la question d'utilité est toute jugée lorsque son incompatibilité avec la justice est nettement déterminée? Or, tel est le sort de la question de la noblesse en France. Et il y a longtemps qu'on a reconnu que l'utilité est ici d'accord avec la justice : déjà Voltaire, malgré ses goûts de grand seigneur et ses habitudes de courtisan, disait en répondant à Montesquieu : « Ne vaudrait-il pas mieux chercher à donner aux âmes des hommes de tous les états plus d'énergie, que de vouloir conserver dans celles des nobles quelques restes de l'orgueil de leur ancienne indépendance Ne serait-il point plus utile au peuple d'une monarchie de chercher les moyens d'y établir un ordre plus simple, au lieu d'y conserver soigneusement les restes de l'anarchie? — Il est sûr que dans toute monarchie modérée, où les propriétés sont assurées, il y aura des familles qui, ayant conservé des richesses, occupé des places, rendu des services pendant plusieurs générations, obtiendront une considération héréditaire. Mais il y a loin de là à la noblesse, à ses exemptions, à ses prérogatives, aux chapitres nobles, aux tabourets, aux cordons, aux certificats des généalogistes, à toutes ces inventions nuisibles ou ridicules dont une monarchie peut sans doute se passer. »

Et notez que Voltaire n'entendait point parler d'une monarchie constitutionnelle, d'une monarchie où le roi n'est que l'homme de la nation, et non la nation la ferme du roi.

Mais revenons à l'argument principal, celui de Montesquieu, en faveur d'un corps politique intermédiaire entre la royauté et le peuple. Il y a plusieurs réponses, toutes péremptoires, à cet argument.

D'abord il n'y a plus d'opposition entre les droits et les intérêts de la royauté et ceux de la nation.

Ensuite, il y aurait opposition, que si la nation n'est pas faite pour le monarque, mais bien le monarque pour la nation, ce sont les intérêts du prince qui doivent céder. Quant à ses droits, c'est un malheur s'ils sont méconnus par le peuple ; mais c'en serait un plus grand encore qu'il pût fouler aux pieds ceux de ses sujets.

Nous disons en troisième lieu qu'une chambre héréditaire, à moins qu'elle ne soit soumise à un droit exceptionnel, à moins qu'elle ne forme un corps privilégié, c'est-à-dire fondé sur l'injustice, ne sera toujours qu'une partie de la nation et ne souffrira point que la royauté sorte de la limite de ses droits. Et si par malheur elle voulait, d'un autre côté, résister sans fin et sans mesure à la volonté nationale exprimée par ses représentants immédiats sur des questions de vie ou de mort politique, sur des questions brûlantes, cette résistance serait un bien plus grand mal que n'aurait pu l'être jamais le triomphe de la volonté générale. Un peuple qui fait ses affaires, surtout s'il ne s'attend ni à contrôle ni à opposition, agit toujours

avec une certaine circonspection, et avec moins de passion que s'il éprouvait de la résistance. Pourquoi se passionnerait-il, puisqu'il n'y aurait point d'obstacle à vaincre? Pourquoi, s'il s'aperçoit de son erreur, ne reviendrait-il pas sur ce qu'il a fait pour le modifier ou le détruire suivant la nécessité et la justice? C'est une erreur très grave de supposer que les peuples puissent être jamais atteints de la maladie du suicide : ils peuvent se résigner à des opérations douloureuses quand ils le jugent indispensable, mais au suicide, jamais. Il n'est donc pas besoin qu'ils chargent quelqu'un de leur tenir les mains pour les empêcher de se faire un mal inutile ou de se tuer.

Enfin, l'on peut dire en toute vérité que l'intermédiaire qu'on exige entre la royauté et le peuple existe réellement, et que s'il n'existait pas, la noblesse serait impropre à l'établir. A une époque où le peuple n'était rien, à l'époque du servage et de l'ignorance des masses, la noblesse était nécessaire : il fallait des gardiens à ces troupeaux d'esclaves. Mais dès qu'une fois les rois se furent aperçus que les nobles tondaient le peuple pour leur propre compte bien plus que pour celui de la royauté, ils eurent l'heureuse idée de convertir des bêtes en hommes, en reconnaissant à ces derniers des droits qui n'auraient jamais dû être oubliés. Dès ce moment, le troupeau et le fermier s'entendirent pour se délivrer des bergers ; ou, pour parler sans figure, le roi et le peuple, faisant cause commune, se délivrèrent insensiblement de la tyrannie des nobles. Dès lors le peuple fut réellement fait homme-citoyen, souverain même ; dès lors

s'établit une admirable unité entre tous les éléments du corps social ; toutes les parties en devinrent comme homogènes ; elles durent reconnaître qu'elles étaient toutes faites les unes pour les autres, et que celles qui jouent le rôle le plus noble ne le jouent ni par elles seules ni pour elles seules, mais par et pour toutes les autres. Plus de jalousie, plus de mépris, plus de haine ; d'autant plus qu'il y a entre toutes les parties du corps social une véritable circulation universelle reconnue en droit et en fait. Phénomène admirable ! qui donne à chacun un rôle plus élevé pour soi ou pour les siens. L'estime de soi-même se trouve ainsi conciliée avec l'humilité des positions les moins honorées. De l'ordre, des talents, de l'activité, et l'on monte l'échelle sociale ; mais la loi de continuité n'est guère moins nécessaire dans l'ordre moral que dans l'ordre physique ; c'est-à-dire qu'il est naturel et juste de passer par tous les degrés intermédiaires pour s'élever plus haut.

Maintenant, les circonstances personnelles et les circonstances extérieures, c'est-à-dire ce qu'on appelle la fortune, le hasard, font et doivent faire que chacun monte plus ou moins rapidement. Mais cette lenteur ou cette vitesse ne sont le fait de personne ; il n'y a point lieu de s'en irriter ou d'en être jaloux. — Le phénomène contraire, celui de la chute, s'exécute de la même manière et par les mêmes causes. Nouvelle raison pour ceux qui sont haut placés d'être modestes, et pour ceux qui sont plus bas d'être patients.

C'est ce mouvement circulatoire, plus ou moins bien ordonné déjà, qui fait la vie politique. C'est à le

perfectionner, à le régulariser de plus en plus, que doivent tendre tous les efforts des hommes vraiment politiques. C'est un mouvement qui, par cela seul qu'il est circulatoire, doit être perpétuel : c'est le seul où les grandes commotions sociales qui détruisent les empires soient impossibles. C'est le seul qui donne la vie à tout un peuple, le seul qui soit conforme à la dignité humaine, à la justice, et qui laisse cependant aux passions politiques tout le champ raisonnablement possible.

Où sont, je le demande, les solutions de continuité dans un corps national si admirablement organisé? Ne voyez-vous pas, au lieu d'un intermédiaire que vous demandez entre le premier et le dernier citoyen, des milliers d'hommes et de positions qui forment une chaîne dont les anneaux sont si pressés que c'est à peine s'ils se distinguent les uns des autres! Il faut embrasser une certaine étendue de cette chaîne, en rapprocher les termes de comparaison plus ou moins éloignés pour y trouver une différence.

Convenez que dans une organisation aussi compacte, où le génie, la richesse, l'industrie, l'honneur et la vertu tiennent le rang qui leur appartient, il n'y a pas de place pour un corps intermédiaire d'une nature factice, d'une valeur purement nominale.

Dira-t-on que sa place est entre la nation telle que nous venons de la décrire et le trône? Mais je demanderai par quoi on remplira le double espace vide qui, dans l'hypothèse, existera encore entre la noblesse et le trône, entre la noblesse et le peuple. Ou plutôt je nierai ce vide ; on le crée doublement en rompant la

continuité qui existe entre la nation et son chef, qui la représente tout entière et immédiatement dans les attributions de la couronne.

Singulier moyen vraiment pour rendre le jeu de la machine sociale plus élégant, plus sûr et plus facile que d'en multiplier les rouages sans raison, sans nécessité, et souvent même contre toute raison! Il suffit, pour apercevoir que la pairie n'est qu'une complication au moins inutile dans notre mécanisme social, de faire attention que le nombre des pairs est nécessairement illimité, sans quoi ce levier, loin de pouvoir fonctionner suivant les besoins, pourrait être excessivement dangereux. Or, quelle est la pépinière où se recrute la noble chambre? N'est-ce pas la nation, le peuple? Pourquoi donc ne pas laisser ces hommes du peuple où ils sont? Pourquoi ne pas faire la loi électorale telle que toutes les capacités, tous les genres de mérite et d'intérêts puissent être largement représentés? Si cette loi est ce qu'elle doit être, toutes les notabilités, loin d'être exclues de la chambre représentative, y figureront les premières, et y prendront naturellement l'ascendant qui leur revient. Vous aurez donc votre aristocratie véritable, votre chambre des pairs au sein même de la chambre élective; elle sera dans le pouvoir comme elle est dans la nation, c'est-à-dire mêlée et confondue, et n'aura d'autre influence que celle de son véritable mérite, c'est-à-dire toute l'influence à laquelle elle peut légitimement prétendre. On aura donc ainsi tous les avantages qu'on pourrait espérer d'une chambre aristocratique, sans avoir à redouter aucun de ses inconvénients.

Qu'on ne nous parle pas de la Grande-Bretagne : l'aristocratie anglaise peut avoir sa représentation, sa chambre haute, parce qu'elle a des intérêts à part; mais la noblesse française n'en est plus là. Il n'y a en France qu'un droit, qu'une loi, qu'un peuple; point de nation dans la nation, point de droit exceptionnel qui ne soit encore fondé sur la justice absolue. Nulle société n'est organisée d'une façon plus équitable que la société française, et si nous devons nous en féliciter, nous ne devons pas moins nous en montrer dignes en ne souffrant pas qu'on porte atteinte à l'esprit de justice qui anime notre droit public et privé, par la création de lois de faveur et d'exception.

Or, c'est ce qui arriverait infailliblement avec l'hérédité de la pairie, car il faudrait revenir aux majorats, au droit d'aînesse, aux priviléges de toute nature, et voir insensiblement renaître tous les abus criants que notre première révolution a déracinés d'une main si vigoureuse. Les propriétés immobilières des pairs deviendraient en partie inaliénables; leurs biens (chose souverainement inique) ne répondraient plus de leurs dettes; nous verrions reparaître le luxe débauché de nos grands seigneurs d'autrefois avec toute son insolence. Ceux qui seraient plus portés à l'économie qu'à la dépense auraient un moyen puissant et redoutable d'augmenter indéfiniment leur fortune. Et comme le malaise social vient souvent d'une mauvaise distribution des richesses, l'inégalité tendrait constamment à s'accroître, et même suivant une progression croissante; le petit propriétaire disparaîtrait; il redeviendrait fermier,

journalier, puis peut-être serf de la glèbe, esclave encore. Si les choses n'allaient pas jusque là, il est certain du moins que ce ne serait ni la faute du principe ni celle de la logique des intérêts et des passions des grands. Il est sûr aussi que l'esprit national, la force de la démocratie, s'en trouveraient singulièrement affaiblis. C'est là sans doute que certains esprits voudraient en venir ; mais aussi c'est là ce qu'il ne faut point souffrir. Un peuple peut quelquefois manquer de sagesse, mais il n'est jamais trop fort ; il ne doit pas être affaibli, mais instruit à faire un usage raisonnable de sa force.

N'y aurait-il pas, d'ailleurs, quelque chose de cruellement révoltant pour le sentiment public de voir doter une pairie héréditaire des deniers de tant de veuves et d'orphelins ? Le peuple n'est-il pas suffisamment chargé par l'impôt nécessaire, sans qu'on l'écrase pour achever d'enrichir des particuliers déjà fort aisés, pour en faire des barons, des comtes, etc. ; le tout parce qu'ils seraient pairs de France ! En vérité, nous ne pouvons penser que de pareilles idées aient encore rien de commun avec l'esprit national.

Et qu'on ne croie pas que les idées que nous venons d'émettre nous soient personnelles ; non, ces idées, ces sentiments animent avec plus ou moins de passion l'immense majorité des esprits tant soit peu généreux. Ecoutons, par exemple, le comte de Tracy, pair de France ; il va résumer avec autorité et talent ce que nous avons essayé d'établir. « En général, je regarde comme erroné et provenant de combinaisons imparfaites, ce système de balance en

vertu duquel on veut que quelques particuliers aient une force propre qui les protége contre la force publique, et que quelques autorités puissent se soutenir par elles-mêmes contre d'autres autorités sans recourir à l'appui de la volonté générale. Ce n'est pas là assurer la paix, c'est décréter la guerre... Malgré les éloges prodigués au gouvernement d'Angleterre, rien n'irait, si derrière toutes ces balances apparentes il n'y avait pas une force réelle qui entraîne tout. Il en est de même de celui dont il s'agit : la société serait entravée ou déchirée si tous les priviléges particuliers n'étaient pas réellement tolérés ou détruits par la seule volonté générale. J'ajoute que cette prétention à une puissance indépendante de la masse commune, et capable de lutter contre elle, est la seule cause de cette éternelle guerre que l'on voit partout entre les pauvres et les riches. Sans elle, il ne serait pas plus difficile de jouir paisiblement de mille onces d'or que d'une ; car les lois ne peuvent pas défendre les petites propriétés sans protéger également les grandes. On ne porte pas pour celles-ci l'envie jusqu'à la haine, quand elles ne deviennent pas un moyen d'oppression et d'insolence; et si, enfin, elles ne peuvent pas échapper absolument à la jalousie, l'influence qu'elles donnent naturellement et nécessairement est supérieure au danger auquel elles exposent. On peut même dire que les fortunes des particuliers formant une progression continue depuis la plus extrême misère jusqu'à la plus immense richesse, et celles des mêmes individus étant sujettes à varier fréquemment, on ne

saurait où placer la ligne de démarcation entre les pauvres et les riches, pour en faire deux partis opposés, s'il n'y avait pas dans la société des groupes d'hommes formés et signalés par des faveurs, des priviléges, des pouvoirs que les autres n'ont pas, et qui les mettent en butte à de justes haines; et qu'ainsi ce sont ces classifications maladroites qui seules rendent possible la guerre intestine, qui ne naîtrait pas sans elles. Elles sont donc bien peu propres à l'empêcher. — Il y aurait une autre raison pour accorder à ceux qui ont des avantages éminents dans la société un surcroît de pouvoir : c'est qu'en général ils ajoutent à tous ces avantages celui des lumières, et par conséquent, en général aussi, il vaut mieux pour tous être gouvernés par eux que par d'autres. Mais on peut répondre que si la supériorité des lumières est en effet celle qu'il est réellement désirable de rendre prépondérante, elle n'est liée constamment à aucune autre; qu'elle est celle de toutes qui sait le mieux se défendre elle-même, et prendre son rang dans la société quand rien ne la gêne; et que c'est précisément pour la laisser plus librement agir qu'il ne faut accorder aux autres aucune protection spéciale. Elle les fera tout naturellement prévaloir en tout ce qui ne sera pas contraire au bien général. On affaiblit et on égare la raison en voulant lui donner pour appui des fractions de la société, qui ont ou qui croient souvent avoir des intérêts contraires aux siens. »

Destutt de Tracy conclut de tout cela que si le pouvoir législatif est confié à une assemblée plutôt

qu'à un seul individu, les membres de cette assemblée doivent être nommés pour un temps et avoir tous les mêmes droits, sauf à les distribuer en plusieurs sections, dans l'intérêt de l'ordre et de la maturité des délibérations (1). « Mais il faut, ajoute-t-il, que ces sections soient de même nature, et surtout qu'elles n'aient aucun droit de *veto* absolu l'une sur l'autre. Le corps législatif doit être essentiellement un et délibérer dans son sein, mais non pas combattre contre lui-même. Tous ces systèmes d'opposition et de balance ne sont jamais que de vaines singeries ou une guerre civile réelle (2). »

Nous pourrions ajouter bien d'autres autorités à celle que nous venons de citer, telles, par exemple, que celles de Barante (3) et de Rotteck (4). Mais les autorités ne signifient rien au fond lorsqu'il est question d'une affaire toute de raison et de raisonnement comme celle qui nous occupe. Fussions-nous seul de notre avis, nous ne pourrions voir les choses autrement que nous les voyons. Heureusement nous n'en sommes pas là; nous croyons même avoir de notre côté le bon sens public.

On a essayé dans ces derniers temps de justifier l'existence d'une chambre sénatoriale ou aristocratique (qu'il ne faut pas confondre avec une seconde chambre

(1) Cette distribution équivaut à deux ou à plusieurs chambres. Mais l'utilité de deux chambres, même électives, n'est pas démontrée. Voir en sens contraire BENTHAM, *Tactique des assemblées délibérantes*, et un écrit spécial de M. Ed. LABOULAYE.

(2) *Comment. sur Montesquieu*, p. 156, 157, 163, 165, 166.

(3) *Des communes et de l'aristocratie*, p. 138.

(4) *Droit naturel*, t. 2, p. 260 (en allemand).

élective), en disant qu'elle est destinée à représenter, non pas des intérêts particuliers, mais les intérêts nationaux encore considérés d'un point de vue plus général qu'ils ne le sont dans la chambre élective (1). C'est là, ce nous semble, une très pauvre raison, car il est facile d'avoir pour députés des hommes qui aient quelque notion des besoins et des intérêts généraux du pays. De plus, il n'est pas bien prouvé que des pairs soient nécessairement plus instruits à cet égard que des députés. C'est du reste un progrès de reconnaître, comme on le fait, que « l'existence de deux chambres n'est fondée en raison qu'autant que ces chambres peuvent et doivent avoir des mandats spéciaux; que les publicistes ont souvent émis des idées fausses en cherchant la raison d'une chambre haute; que le mandat spécial de cette chambre n'est pas de représenter la grande propriété; qu'il consiste encore moins à représenter la noblesse; qu'il ne consiste pas davantage à maintenir l'équilibre entre le gouvernement et la chambre des communes, et par conséquent que la fonction de conserver n'est pas plus particulière à la chambre des lords qu'à celle des communes, ou même au conseil de la couronne; que s'il était permis de croire qu'on trouvât toujours un nombre suffisant d'hommes qui, aux connaissances de détail requises pour représenter convenablement les intérêts des différentes classes, réunissent les connaissances générales et statistiques dont on fait la spécialité de la chambre des pairs ou sénateurs,

(1) Pinheiro-Ferreira, *Cours de droit public*, t. 1, p. 52 et s.

cette division en deux chambres deviendrait non seulement inutile, mais embarrassante (1). »

On reconnaît aussi que toutes les fois qu'il est possible que les délibérations aient lieu en commun, il est naturel, utile et raisonnable qu'il en soit ainsi. Or, puisqu'on admet, d'autre part, que chez un peuple qui est un, qui n'est pas divisé par castes, qui ne reconnaît pas de droits contraires à d'autres et qui ne puissent devenir ceux de tout le monde : n'est-il pas nécessaire de reconnaître également que l'intérêt commun doit être discuté, recherché en commun; que les lumières des uns sur le caractère général ou particulier des intérêts sociaux doivent venir en aide à l'ignorance des autres, et que ce serait une faute presque aussi impardonnable de ne pas les mettre en commun, que de faire voter sans discussion sur un projet de loi les membres de chaque chambre ; que la discussion en commun est d'autant plus nécessaire que les intérêts et les vues pourraient présenter plus d'opposition?

De quelque côté donc qu'on se tourne pour trouver une raison simplement suffisante à la division du parlement (2) en aristocratique et en démocratique, on rencontre partout l'unité dans un pays de droit égalitaire tel que la France. Et comme ce droit est le seul juste, le seul humanitaire, il faudrait finir par l'établir s'il n'existait pas, et par conséquent faire

(1) PINHEIRO-FERREIRA, *Op. cit.*, p. 59 et s.

(2) Parlement est le nom générique de la chambre des lords et de celle des communes en Angleterre, ainsi que des chambres analogues en France.

disparaître le plus grand obstacle à son établissement : je veux dire un corps législatif qui aurait sa raison dans le privilége, et qui serait destiné à le maintenir.

C'est ici le cas de dire un mot de la noblesse dans un État. Il est naturel et juste d'honorer les grands citoyens, de récompenser les grands services. Mais ce qui ne l'est point, c'est de rendre héréditaire des titres honorifiques, de donner les biens de l'État à des particuliers, et surtout de les immobiliser dans les familles contre le droit commun. C'est d'ailleurs une imprudence de récompenser maintenant par des dotations foncières les citoyens qui ont rendu au pays d'éclatants services ; des pensions doivent suffire. L'État ne doit donner ses terres qu'à des hommes qui sauront les faire valoir par eux-mêmes (1).

Il est naturel et bon de vouloir conserver dans sa famille tous les souvenirs honorables ; mais il est mauvais d'en concevoir de l'orgueil plutôt que de l'émulation, et de s'en faire un titre à des déférences humiliantes pour ceux de qui elles sont exigées, et même à des prétentions injustes. La plupart de ceux qui ont des prérogatives de naissance se croient exclusivement, ou du moins de préférence, destinés

(1) Mais il doit rester le moins possible propriétaire, excepté des forêts et des autres genres de propriétés immobilières qui sont plus utiles à la chose publique entre ses mains qu'entre celles des particuliers. Ce n'est pas à dire cependant qu'il ne fût pas bon qu'il y eût quelques fermes modèles ; mais peut-être seraient-elles encore mieux placées, dans l'intérêt de l'agriculture, entre les mains de particuliers intelligents et industrieux. Les fermiers du gouvernement ne seraient bientôt plus que des privilégiés qui feraient leurs affaires et non celles de l'État.

à la carrière où leurs ancêtres se sont illustrés, et s'ils ne peuvent pas embrasser la même profession, ils tiennent presque à déshonneur de faire autre chose, et restent citoyens inutiles, s'ils ne sont dangereux.

La loi et le gouvernement doivent donc laisser parfaitement libre tout culte de famille, sans sacrifier en aucune façon les intérêts publics ou les droits des capacités des hommes nouveaux à ses vaines ou arrogantes exigences. Les vertus et les talents ne sont pas plus personnels que les fautes. Tout privilége ou loi de faveur a le double défaut d'être injuste et de semer la division dans l'État. La prudence suffirait donc à elle seule pour l'interdire au législateur d'un peuple qui a conquis la liberté et l'égalité devant la loi.

Il faut bien distinguer cette égalité des droits de celle des conditions : celle-là seule est possible ; celle-ci n'est qu'un rêve insensé. Autant il serait à désirer qu'il n'y eût pas d'indigents ni de fortunes scandaleuses, autant il serait fâcheux que tout le monde fût absolument sur la même ligne en fait de condition ; ce ne pourrait être que l'égalité de la misère, une véritable dissolution de la société. S'il n'est pas à craindre que la chose arrive jamais, on peut cependant redouter les tentatives de ceux qui voudraient réaliser cette extravagance.

Quant aux lois particulières, elles doivent être d'accord avec la loi constitutionnelle, si celle-ci est juste ; ce serait un vice qu'elles ne fussent pas en harmonie avec la loi fondamentale de l'État ; mais elles seraient

bien plus défectueuses encore si, pour être en harmonie avec la constitution, elles devaient être contraires au droit naturel dont elles doivent être l'expression : elles accuseraient alors une disposition vicieuse qu'il faudrait par conséquent corriger.

Indépendamment du caractère de justice naturelle qu'elles doivent toujours présenter, ou plutôt afin qu'elles le revêtent, les lois particulières doivent être en harmonie avec le génie et le caractère des peuples, leur degré de civilisation, avec le climat, la fertilité ou la stérilité du sol, avec la nature et l'étendue du pays, etc.

Les lois statuent d'une manière générale relativement aux personnes : *Lex est commune præceptum* (1). *Jura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur* (2).

Il y a cependant des exceptions, par exemple pour certaines pensions accordées par l'État à des personnes qui n'y ont pas droit d'après la loi commune, mais dont on veut reconnaître les grands services. On comprend la raison du principe : c'est parce qu'il est impossible et inutile même de statuer d'une manière particulière sur toutes les choses, et qu'il serait dangereux de le faire pour les personnes ; souvent on suivrait la passion plutôt que la raison. Les lois qui ne concernent immédiatement que l'intérêt d'un certain nombre d'individus, par exemple celles qui règlent une certaine branche d'industrie, doivent

(1) D., l. 1, *de legg.*
(2) *Ib.*, l. 8.

encore être conçues de manière à ne point porter atteinte au droit des citoyens qui ne s'appliquent point à cette industrie. Il n'y a de priviléges possibles qu'autant qu'ils ne nuisent à personne, par exemple les lois qui regardent les brevets d'inventions.

Pour qu'une loi soit obligatoire, il faut qu'elle soit promulguée. Quand une loi n'est pas portée pour un temps déterminé, la durée en est indéfinie. Elle peut toujours être invoquée tant qu'elle n'a pas été abrogée. L'abrogation est expresse ou tacite. L'abrogation tacite ne doit être admise qu'autant que la loi est complétement tombée en désuétude, qu'elle a été universellement remplacée par un usage contraire. Comme le peuple est essentiellement législateur, s'il introduit un usage qui soit en contradiction avec une loi sans que le pouvoir exécutif réclame, cet usage devient véritablement loi. Un juge n'a pas le droit de laisser tomber une loi en désuétude; autrement il dépendrait de lui d'abolir en fait celles qu'il voudrait; il usurperait en cela les fonctions du pouvoir législatif.

Une loi ne peut justement avoir d'effet rétroactif, c'est-à-dire enlever des droits qu'une loi précédente avait consacrés. Elle ne peut régler que l'avenir; le passé ne lui appartient pas. Il n'y aurait que le cas où une loi antérieure aurait créé des droits évidemment injustes : alors une loi subséquente peut venir justement abolir une iniquité légale. Encore est-il équitable de traiter avec de grands ménagements les intérêts

privés qui se sont établis à la faveur de lois injustes, surtout si l'injustice n'était pas de nature à frapper tous les yeux. Il pourrait cependant même n'être pas prudent, pas utile à la chose publique, de revenir sur les conséquences légales d'une loi injuste.

Une loi demande à être entendue dans le sens voulu par le législateur, lors surtout que ce sens est en harmonie avec d'autres lois et avec l'équité : *Scire leges non est verba earum tenere, sed vim ac potestatem.* Mais il faut prendre garde, sous prétexte d'interpréter une loi, d'en tordre ou d'en éluder le véritable sens. Les lois obscures doivent seules être interprétées ; celles qui sònt claires veulent être entendues littéralement. Il faut remarquer cependant que la clarté n'est souvent qu'apparente. Les esprits superficiels en sont alors saisis, tandis que ceux qui ont plus d'étendue ou de pénétration trouvent des obscurités et des difficultés.

Si la jurisprudence a de la peine à se fixer sur quelques points de droit ou qu'elle se fixe mal, le législateur doit intervenir et donner à la loi son véritable sens. C'est à lui qu'il appartient aussi de corriger la législation, de l'améliorer, de lui donner plus d'harmonie, de la mettre plus d'accord avec l'équité, comme aussi de la simplifier. Nous pourrons revenir ailleurs sur l'interprétation des lois.

OBSERVATIONS.

Nous n'avons pas cru devoir parler de la manière dont les chambres législatives doivent être organisées,

du réglement de leurs opérations, de leur discipline, de la publicité ou du secret de leurs débats, de l'étendue de leur droit de contrôle à l'égard des actes du gouvernement, de la responsabilité et du degré d'inviolabilité des membres du corps législatif, de la capacité ou de l'incapacité constitutionnelle des chambres législatives à devenir des cours de justice, etc. Toutes ces questions nous ont paru d'un ordre secondaire, et par conséquent sortir de notre plan. Il en est une cependant que nous avons indirectement résolue, celle de la prérogative d'un *veto* absolu réservé à la couronne. Nous croyons ce droit inutile ou dangereux : inutile s'il ne doit pas être exercé; dangereux, contraire même au droit national s'il est exercé, parce qu'alors la couronne pourrait paralyser l'action des chambres, ce qui ne doit pas être possible en principe. En vain l'on dit que « si cette faculté lui était refusée, le monarque pourrait se trouver dans la fâcheuse alternative ou de se charger de l'exécution d'une loi en opposition avec les principes de sa conviction intime, ou d'abdiquer; que le principe fondamental de la monarchie ne donnant point lieu à cette seconde alternative, il faut que le refus du monarque de donner son assentiment à tout projet contraire à son intime conviction ait la même force qu'un pareil refus de la part des chambres, comme parties constituantes du pouvoir législatif (1). » Cette raison est sans valeur. En supposant que l'alternative dont on parle fût réelle, il resterait toujours à savoir s'il ne vaudrait pas mieux encore que l'un de ces deux

(1) PINHEIRO-FERREIRA, *op. cit.*, t. 1, p. 139.

inconvénients existât, que de mettre un pays dans l'impossibilité de se donner les lois qui lui conviennent. Pour ma part, je n'y trouve aucune difficulté. Il y a plus : c'est que le prince, le monarque, s'il n'a aucune part à la législation, n'est en rien responsable, même moralement, des lois qu'il est appelé à exécuter, et que les principes de sa conviction n'ont rien à faire ici. D'ailleurs, les chambres ont aussi leur conviction : laquelle doit céder à l'autre? Peut-il y avoir le moindre doute en droit à cet égard? Quant à l'impossibilité d'abdiquer, elle n'est que chimérique ; le gouvernement constitutionnel est au contraire celui de tous qui supporte le plus facilement l'abdication des princes ; seulement elle doit être de bonne foi, suivant les règles de la justice et de la prudence. La royauté est un fardeau qui ne peut pas plus être jeté qu'accepté capricieusement et sans les formes propres à garantir la tranquillité publique.

En distinguant l'*initiative* du droit de pétition et de la simple proposition, et en admettant en conséquence que des propositions seront toujours prises en considération, examinées, discutées, ou qu'elles pourront être mises à l'écart sur simple rapport d'une commission, suivant qu'elles ont une origine plus ou moins imposante, par exemple, l'une des chambres de gouvernement ou de simples particuliers : on peut partager l'avis de ceux qui pensent que le droit d'initiative proprement dit est le droit de faire admettre ses propositions à la discussion de la chambre à laquelle elles sont adressées (1).

(1) Voir appendice V[e].

§ 3

Du pouvoir exécutif ou administratif en général et en particulier.

SOMMAIRE :

Pouvoir exécutif, autre attribut de la souveraineté. — Son essence. — Sa dépendance du pouvoir législatif. — Sa responsabilité. — Inviolabilité du prince. — Des fonctionnaires publics et de leurs traitements. — Départements ministériels. — De l'armée et de son commandement. — Tout citoyen doit, en principe, être soldat. — De la guerre au point de vue du droit public interne.

Le second attribut de la souveraineté est le pouvoir exécutif.

Nous entendons par là toute institution destinée à faire respecter les lois, leur application et leur interprétation.

Le pouvoir exécutif doit évidemment être *subordonné* au pouvoir législatif; c'est-à-dire qu'il ne doit faire que ce qui est voulu ou autorisé par la loi. C'est-à-dire encore que le prince (c'est ainsi que nous appelons le pouvoir exécutif dans sa plus haute expression, qu'il soit entre les mains d'un seul ou de plusieurs, qu'il soit responsable directement, ou indirectement dans la personne de ses ministres) ne peut faire les lois, mais qu'il est au contraire le premier instrument de leur exécution. Il doit donc être *choisi*, *institué*, *surveillé*, *contrôlé*, et, s'il le faut, *mis en accusation*, *poursuivi* par le corps législatif, et par

conséquent *acquitté* ou *condamné* par les tribunaux ordinaires ou par un sénat électif (1).

Le principe de la subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif ne peut souffrir aucune difficulté. La loi représente le *droit ;* la force ou le pouvoir exécutif représente le *fait* voulu par le droit. A moins donc de déclarer que la force sociale doit s'exercer à l'aveugle et s'affranchir de toute règle, à moins de mettre en principe que la force fait le droit, que la loi, la raison doit lui être soumise, loin de lui servir de règle, il faut reconnaître la nécessité juridique de la subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif.

Et comme, d'un autre côté, ces deux pouvoirs doivent être distincts, ainsi que nous le verrons plus tard, il devient nécessaire que le pouvoir exécutif soit en effet soumis, de toutes les manières que nous venons d'indiquer, au pouvoir législatif. Il en doit donc être :

1° *Choisi :* autrement il en serait indépendant quant à son origine; il serait en vertu d'un droit supérieur à celui du législateur et de la société, ce qui est contradictoire. Il pourrait d'ailleurs ne pas présenter les garanties nécessaires pour que la fin de la société fût atteinte par son moyen.

2° *Institué :* c'est-à-dire qu'il doit prendre l'enga-

(1) Pinheiro pense que les chambres législatives ne devraient pas être converties en cours de justice, et que si les tribunaux ordinaires, jurys et autres étaient convenablement organisés, il n'y aurait pas lieu de soustraire à leur juridiction les ministres eux-mêmes, sauf à multiplier les juges.

gement solennel et formel, entre les mains du législateur, de gouverner conformément aux loix ou au vœu de la nation. Cet engagement est toujours pris tacitement quand il ne l'est pas expressément.

3° *Surveillé;* parce que la nation a le droit de veiller à sa conservation, à ses intérêts, et par conséquent d'empêcher des actes administratifs qui lui seraient contraires.

4° *Contrôlé;* parce que des administrateurs par délégation sont tenus à rendre compte de leur gestion.

5° *Mis en accusation* et *poursuivi :* c'est la conséquence du compte à rendre, de la responsabilité ministérielle.

6° *Jugé, acquitté* ou *condamné :* tout cela n'est encore que la conséquence de ce qui précède.

Mais comment, dit-on, le condamner, puisque la sentence ne pourrait être légalement exécutée que par lui-même contre lui-même ? — Ce n'est là qu'une confusion sophistique. On ne fait pas attention qu'il n'y a de permanent dans le pouvoir exécutif que le droit ou le *principat*, mais que le sujet qui en est investi, le *prince*, change souvent, au moins dans ses représentants du second degré, les ministres responsables. Un prince même ne tombe pas plus tôt du faîte du pouvoir qu'un autre est mis à sa place. La nation ellemême peut en faire momentanément l'office par ses représentants ou par un conseil aulique ou d'État qui pourrait avoir des attributions éventuelles de ce genre. Elle est la source unique des deux grands pouvoirs, et peut les faire exercer *extraordinairement ;* quelquefois même elle s'y trouve obligée.

Tout en mettant le pouvoir exécutif à sa place, il faut cependant prendre garde de l'affaiblir outre mesure ; il doit être *irrésistible* dans les limites de la légalité; comme il doit être *impuissant* lorsqu'il tente de sortir de sa sphère légitime d'action.

Mais comme il importe à la dignité du pouvoir et à l'ordre public que le prince, considéré dans son expression la plus élevée, soit irréprochable ; qu'il puisse être par conséquent inviolable et sacré ; comme, d'un autre côté, tout homme est naturellement sujet à se tromper et à faillir dès qu'il raisonne ou qu'il agit, c'est une très heureuse invention de la politique moderne que celle d'avoir empêché le prince de gouverner, et d'avoir rendu ses ministres responsables. Ceux-ci n'étant jamais dans la nécessité de faire ce que le prince voudrait, et le prince ne pouvant rien faire par lui-même, ils encourent librement et justement la responsabilité des actes du gouvernement, et le prince se trouve réduit à l'impuissance de mal faire, à moins qu'il ne trouve des complices dans ses ministres. On peut très bien convenir alors que ceux-ci seront seuls regardés comme coupables et punissables. On ne pourrait s'en prendre à la personne du prince qu'autant qu'il violerait la constitution, soit en usurpant le pouvoir législatif soit en voulant gouverner sans ministres. Mais on ne peut empêcher son influence morale sur son conseil. Aussi n'est-ce point contre cette influence qu'est dirigée la maxime : *Le roi règne et ne gouverne pas*, maxime qui ne peut signifier qu'une chose, à savoir que le prince ne doit pas gouverner par lui-même, et qu'il n'a sur ses mi-

nistres qu'une influence purement morale, dépendant de ses talents et de son caractère.

Il reste sans doute une grave question à résoudre, celle du choix des ministres. Les uns veulent qu'ils soient choisis par le corps législatif, d'autres par un sénat, d'autres enfin par le prince, à cause des relations nombreuses et obligées qu'ils ont avec lui. L'abus possible de son pouvoir en ce point trouve son correctif dans la nécessité d'une majorité ministérielle au corps législatif pour pouvoir administrer. Si le prince voulait conserver des ministres qui n'auraient pas la majorité, qui ne pourraient même pas l'espérer, la ressource légale ne devrait pas être la dissolution du corps législatif, qui est toujours censé être ce qu'il doit être sous l'empire d'une bonne loi électorale; mais le corps législatif devrait alors avoir le droit d'aviser. De respectueuses représentations au prince sont, en pareille circonstance, la première chose à faire; et si le prince juge alors convenable d'en appeler aux élections, c'est-à-dire à l'opinion publique, et qu'une nouvelle chambre soit de l'avis de l'ancienne, le changement de ministère est absolument commandé; autrement la déposition pourrait devenir une nécessité, si l'abdication ne la prévenait pas, ou si la constitution, prévoyant ce cas, n'autorisait la chambre à choisir des ministres selon ses vues. Si des ministres n'ont pas seulement le tort de n'avoir pas la confiance de la nation ou l'assentiment de la majorité de ses représentants, si de plus ils se rendent coupables d'abus ou de mauvais emploi du pouvoir *légal*, s'ils commettent des actes

illégaux, s'ils attentent à la propriété ou à la liberté des particuliers, ils doivent être accusés, jugés et punis. Pour le dernier genre de délits, B. Constant pense qu'ils sont justiciables des tribunaux ordinaires. On pourrait seulement, en matière criminelle, élever le nombre des jurés et les choisir dans des catégories spéciales. Mais il est utile, nécessaire même de les soumettre à une juridiction exceptionnelle pour les délits des deux premières classes : ces délits n'ont-ils pas leurs analogues dans tous les codes criminels, et qu'y a-t-il autre chose à faire, si ce n'est d'établir une pénalité plus sévère pour les ministres, et de sortir ainsi de l'embarras où l'on se trouve pour formuler une loi de responsabilité? Il en est de même à plus forte raison de tous les agents inférieurs du pouvoir exécutif considérés dans l'exercice même de leurs fonctions : ils doivent répondre de ce qu'ils font, comme de ce qu'ils ne font pas s'ils sont obligés de le faire, quoiqu'ils agissent ou s'abstiennent par ordres supérieurs, parce qu'ils doivent savoir ce que le prince a le droit de leur commander ou de leur défendre, dans quelle forme le commandement doit leur être signifié, etc., etc. Il est naturel qu'il y ait dans chaque administration un conseil qui serve de tribunal auquel ressortissent naturellement tous les délits administratifs commis par les agents inférieurs aux ministres. Mais ce n'est là qu'une sorte de juridiction volontaire ou gracieuse; l'évocation de l'affaire doit être possible devant les tribunaux ordinaires.

Un point très important, relatif encore à l'adminis-

tration publique, c'est la nomination, le traitement, la révocation, la destitution et la retraite des fonctionnaires publics. Tout citoyen chargé d'un emploi public doit pouvoir se considérer comme serviteur de l'État, et non comme celui du prince ou du ministre. Il importerait donc extrêmement, pour dissiper l'erreur en ce point, comme aussi pour réduire à sa juste mesure l'influence du gouvernement sur les hauts fonctionnaires de l'État, que leur nomination, ou du moins leur présentation, eût lieu au nom du peuple, dont les corps administratifs seraient alors les organes ; qu'ils ne pussent être révoqués de leurs fonctions, disgraciés ou destitués, qu'après une instruction et des conclusions formelles de la part du corps auquel ils appartiennent. Le ministre et ses agents n'auraient ainsi que le droit de suspendre provisoirement en cas d'urgence, sauf à faire instruire et juger l'affaire par les voies légales et dans le plus bref délai. Beaucoup de nominations dans les communes, les arrondissements et les départements pourraient sans doute être laissées à l'élection des intéressés.

Le traitement des fonctionnaires publics ne doit pas être destiné à les enrichir, surtout s'ils doivent avoir une retraite. Il doit dépendre de la nature des fonctions, du degré de talent et d'habileté nécessaire pour les remplir, de leur importance pour la société, et du rang que doit occuper le fonctionnaire. Rien, du reste, ne doit être accordé pour le faste ou l'étalage de ce qu'on appelle représentation. C'est là un moyen administratif qui, fût-il honnête, coûterait plus qu'il ne vaut. Les hauts emplois sont donc géné-

ralement trop rétribués, et les inférieurs pas assez. On se fait une idée ignoble et fausse de l'esprit et du cœur humain en pensant que si les premières places n'étaient pas largement salariées, aucun homme de talent ne voudrait les occuper. Combien au contraire qui seraient toujours flattés de les remplir par cela seul qu'elles sont les premières, qu'une certaine part de pouvoir et de considération y est toujours attachée, qu'elles donnent la plupart d'autant moins d'occupation qu'elles sont plus élevées ! Il est temps qu'on cesse de prétendre au respect et à l'amour des hommes par l'entourage insignifiant et souvent scandaleux de la fortune et du luxe. La justice et la bienveillance sont les seuls titres à de pareils sentiments. Le reste n'est que mensonge, corruption, et doit tomber dans le mépris. Heureux quand il ne provoquera pas la haine!

Mais si le fonctionnaire public ne doit pas pouvoir thésauriser ; si, d'un autre côté, il importe au bien de la société que ses agents s'appliquent tout entiers à leur emploi, et qu'ils le quittent dès qu'ils ne peuvent plus le remplir convenablement par suite de l'affaiblissement de leurs forces, il est juste que la patrie nourrisse dans leurs vieux jours ces honnêtes et modestes serviteurs. La pension de retraite doit être proportionnée aux émoluments attachés à la place et à la durée des services.

Si, de ces considérations générales sur le pouvoir exécutif, nous passons à ses différentes branches, nous trouvons que le nombre s'en détermine naturellement sur celui des droits sociaux à protéger, sauf à faire ensuite les subdivisions nécessaires.

L'intérêt physique serait donc représenté par un ministère principal qui aurait six grandes divisions : celles 1° de l'agriculture, 2° de l'industrie, 3° du commerce, 4° des travaux publics, 5° des finances, 6° de la police générale du pays. Ces divisions se subdiviseraient à leur tour suivant la nature des choses; celle de la police, par exemple, présenterait de très nombreuses subdivisions, puisqu'elle embrasserait tout ce qui est relatif à la sûreté des personnes, des propriétés, à la bonne foi dans l'industrie et le commerce, aux rapports de l'Église et de l'État, rapports qui ne doivent plus être en effet qu'une affaire de police si la séparation de l'Église et de l'État entre enfin dans les institutions nouvelles. Chaque ministère devrait nécessairement avoir en outre sa police spéciale, c'est-à-dire ses inspecteurs, et sa juridiction administrative.

L'intérêt intellectuel exige un ministère de l'instruction publique et des beaux-arts ;

L'intérêt juridique, un ministère de la justice ;

L'intérêt national dans ses rapports avec celui des autres peuples, un ministère des affaires étrangères, de la guerre et de la marine.

En tout donc neuf ministères dont les huit premiers sont relatifs à l'intérieur et le dernier à l'extérieur.

Il est facile de voir qu'un département ministériel tient souvent d'une manière indissoluble à un autre. C'est ainsi que le commerce extérieur tient à la marine, les travaux publics aux beaux-arts, et tous à la police et aux finances. C'est assez dire que toutes les grandes mesures de chaque ministère ne peuvent être prises

qu'en conseil. Nous examinerons d'une manière spéciale, dans un des chapitres suivants, quelle est l'action légitime de chaque ministère.

Le pouvoir exécutif comprend un élément d'un usage dangereux et terrible, c'est la force armée. A qui doit-elle obéir, qui doit la commander? Cette question ne peut être résolue d'une manière satisfaisante qu'à la condition de se rappeler la mission naturelle de la force. Cette mission à l'intérieur est de faire respecter l'ordre et la justice. Il est donc absolument nécessaire qu'elle raisonne dans ses chefs pour savoir si elle est employée à faire triompher une juste cause, surtout lorsqu'elle est dirigée contre des concitoyens. De même donc que le soldat ne doit pas obéir à son caporal s'il en reçoit l'ordre de tirer sur son sergent ou sur son capitaine, de même les généraux ne doivent point obéir au ministre de la guerre si celui-ci leur commande une révolte contre le prince, pas plus qu'ils ne doivent obéir au prince lui-même s'il veut s'emparer par la force de pouvoirs anticonstitutionnels, ou faire massacrer des citoyens paisibles. Si le prince était la dernière autorité que l'armée dût reconnaître, il faudrait dire que la constitution serait despotique, puisque l'arbitraire du prince aurait de *droit* la force à sa disposition pour s'établir et régner.

B. Constant observe du reste avec raison que des trois destinations différentes de la force armée, 1° de repousser l'ennemi du dehors, 2° de réprimer les délits privés à l'intérieur, 3° de comprimer les troubles et les séditions, la troisième exige une force absolument différente de la troupe de ligne, du moins

en supposant cette dernière organisée et commandée souverainement comme elle l'est dans les États monarchiques. C'est ce que nous appelons la gendarmerie. Elle doit être disséminée dans toutes les localités où elle peut être utile à la police. L'armée, destinée à la garde du territoire, doit au contraire former des masses plus ou moins considérables, et stationner dans les places frontières. La garde nationale a semblé longtemps la force armée le plus naturellement appelée à combattre les troubles et les séditions. Mais comme elle peut elle-même être fort divisée sur les questions sociales et politiques et qu'elle manque de la discipline militaire, elle doit être transformée et même disparaître dans une organisation militaire supérieure où tout citoyen doit être mieux instruit de ses droits et de ses devoirs, des nécessités absolues de l'ordre social, et rendu capable de défendre l'ordre au dedans et l'indépendance au dehors.

La prudence indique naturellement à un peuple jaloux de sa liberté, de ne point donner de garde extraordinaire au prince, de ne pas souffrir du moins que cette garde se compose de troupes étrangères ; de ne pas lui confier le commandement des armées, commandement d'ailleurs peu compatible avec les principes de la responsabilité et de l'élection.

Le danger est encore plus grand pour les libertés publiques avec les principes de l'irresponsabilité et de l'hérédité. Le prince ne doit pas non plus avoir immédiatement le droit de solder les troupes, de régler l'avancement des chefs. Bien moins encore doit-il pouvoir les lever à son gré, les mettre sur le pied de

guerre ou de paix. Il ne doit avoir d'action sur elles que par l'intermédiaire de ses ministres et dans des limites soigneusement déterminées par la représentation nationale qui a toujours le droit, le devoir même de connaître de la situation et de prendre les mesures propres à prévenir la ruine des libertés publiques et de l'indépendance nationale. Elle peut au besoin prononcer la déchéance d'un chef du pouvoir exécutif qui tenterait de se mettre au-dessus des lois et de faire de l'armée l'instrument de ses volontés personnelles.

Puisque les autorités constituées peuvent seules mettre en mouvement la force armée, c'est assez dire qu'elle ne peut agir d'elle-même. Cette action indépendante serait du plus grand danger. Voilà, dit un publiciste, pourquoi un corps d'armée n'a pas le droit de délibérer sur l'emploi de ses armes. Tout corps militaire est essentiellement passif et ne peut opérer que d'après les ordres qui lui parviennent, suivant les formes déterminées par la loi et pour une fin qui n'est pas évidemment injuste.

Nous regardons, avec Sismondi, comme un droit pour les citoyens actifs (1) d'être armés et organisés militairement. Ce droit n'est que la conséquence de ceux que nous venons de développer. Il y a plus, il en est la dernière garantie, quand toutefois il n'en est pas le suprême danger. Le pouvoir ne peut donc pas se rendre plus justement suspect à la nation, il ne peut pas lui faire un outrage plus sensible qu'en la

(1) On sait la distinction établie à cet égard par les décrets du 14 décembre 1789 et du 15 janvier 1790. V. LAFERRIÈRE, *Essai sur l'hist. du droit français*, t. 2, p. 27.

désarmant dans les temps de calme politique. Des citoyens ne devraient être désarmés qu'autant qu'ils se réuniraient militairement sans ordre supérieur de la part de l'autorité civile, à plus forte raison contrairement à ses ordres ou pour les enfreindre. Il faut toutefois excepter le cas où l'autorité civile elle-même, dans ses représentants les plus élevés, conspirerait évidemment contre les libertés publiques. Mais alors encore le citoyen ne doit s'armer que sur les ordres de l'assemblée nationale, qui est la gardienne naturelle des droits politiques du pays.

En ce qui regarde le droit de paix et de guerre, la conclusion des traités, nous pensons que le pouvoir législatif doit le retenir tout entier. Remettre l'exercice d'un pareil droit au prince seul, tout en rendant les ministres responsables, c'est lui accorder un pouvoir exorbitant et d'un exercice très dangereux pour la fortune et le salut publics. Il ne doit être ici, par ses ministres, que l'organe de la volonté nationale, volonté qui n'est légalement connue que par l'intermédiaire de ses représentants. Il *déclarera* donc la guerre et la fera, ou plutôt la fera faire, mais il ne la *décidera* pas. Il ne pourra de même conclure la paix que conditionnellement et sauf ratification.

Disons enfin qu'il importe beaucoup pour l'unité, la rapidité et la vigueur de l'action du pouvoir exécutif qu'elle parte d'un très petit nombre de personnes et qu'elle se résume dans une seule, qui représente visiblement la nation voulant et agissant d'après la loi (1).

(1) V. cependant DESTUTT DE TRACY, *Commentaires sur Montesquieu*.

Le chef du pouvoir exécutif doit être tout à la fois responsable et indépendant de l'assemblée nationale quant à l'exécution des lois existantes. Il doit avoir son initiative dans les lois à faire et son avis sur celles qui viennent d'être résolues par le corps législatif. S'il estime qu'elles doivent être contraires au bien public, il doit avoir la ressource extrême de dissoudre la chambre et d'appeler par de nouvelles élections, et non par un plébiscite, le pays à se prononcer entre elle et lui. Si la nouvelle assemblée est de l'avis de l'ancienne, le pouvoir exécutif n'a plus d'autre parti à prendre que de s'y conformer ou de résigner ses fonctions. Nous avons écarté en pareil cas le plébiscite, parce que le peuple en corps, à peine capable de se choisir des représentants vraiment dignes de sa confiance, n'est point capable de décider avec une connaissance suffisante les questions qui peuvent diviser une assemblée nationale et le pouvoir exécutif. C'est aussi une des raisons pour lesquelles le mandat de député ne doit pas être impératif.

Le prince, monarque constitutionnel ou président de république, doit avoir le droit de faire par ses ministres et leurs subordonnés tout ce que requiert l'exécution de la loi, par conséquent le droit d'ordonnancer, de réglementer, de décréter, etc. Si cependant le législateur a cru devoir régler lui-même, dans certains cas, jusqu'à la forme de l'exécution de la loi, sa volonté doit être respectée par le gouvernement (1).

(1) V. Append. VIe.

§ 4

Du pouvoir judiciaire.

SOMMAIRE :

Si le pouvoir judiciaire se distingue de l'exécutif. — Attributions du pouvoir judiciaire. — Qualités d'une bonne justice. — Du jury. — Du choix des magistrats. — Du ministère public. — Opinion d'un publiciste sur le pouvoir judiciaire.

Il semble, au premier abord, que le pouvoir judiciaire ne soit autre chose que le pouvoir exécutif; mais en y réfléchissant davantage, on s'aperçoit qu'il doit en être indépendant, puisque, d'une part, il serait très dangereux que le prince ou ses ministres rendissent la justice, même en matière administrative, et que, d'autre part, le pouvoir exécutif proprement dit, la force publique, est et doit être aux ordres du pouvoir judiciaire lorsqu'il s'agit de faire respecter l'application des lois librement interprétées et appliquées par les tribunaux. Toutefois, quand nous disons librement, nous ne voulons pas dire que le juge puisse jamais s'écarter de la volonté et, par conséquent, de l'intention du législateur; car il lui est subordonné sous ce rapport comme le pouvoir exécutif lui-même; seulement il n'a de conseil à prendre que de sa conscience et de ses lumières sur la manière dont il doit entendre la volonté législative. Ce n'est pas à dire qu'il ait le droit de l'entendre selon son bon plaisir et qu'il soit exempt de toute responsabilité à cet égard : non, il est évident que l'incapacité ou la

négligence excessive et la forfaiture doivent avoir leurs conséquences légitimes.

Les romanistes distinguent trois attributions du juge par rapport à sa mission d'interprète de la loi, suivant qu'il s'agit : 1° de la faire exécuter ; 2° d'y suppléer si elle se tait ; 3° de l'interpréter équitablement si elle est trop dure. C'est ce qu'ils appellent : 1° *jus adjuvandi leges*, comme lorsque le préteur accordait une plainte dans le cas où la loi avait elle-même accordé un droit ; 2° *jus supplendi leges*, lorsque le préteur donnait des *actiones utiles ;* 3° *jus corrigendi*, par exemple dans la possession de bien donnée par le préteur à ceux qui, aux termes de la loi, ne pouvaient pas être héritiers, quoiqu'ils eussent une sorte de droit naturel de l'être. La troisième de ces attributions, précieuse encore dans tous les pays où les lois n'ont pas subi les réformes que l'équité, les lumières et le bon sens public réclament, ne peut être reconnue dans un pays tel que la France, où, plus fidèle aux véritables principes, on ne permet pas au juge de se mettre au-dessus du législateur, pas plus qu'on ne permettrait au législateur de se faire juge.

La justice, pour être bien rendue, doit être *légale*, *prompte* et *gratuite*. Si elle n'est pas légale, elle est réputée arbitraire et injuste; si elle n'est pas prompte, elle est décourageante, ruineuse, et souvent par là même injuste. Enfin si elle n'est pas gratuite, elle n'est accessible qu'aux riches. Il serait donc bien à souhaiter que tous les officiers ministériels fussent fonctionnaires publics comme les juges. Les affaires seraient sans doute expédiées avec plus de rapidité

et d'une manière pour le moins aussi équitable qu'aujourd'hui. On ne plaiderait plus alors pour l'avantage matériel de plaider; on ne nourrirait plus les procès comme les médecins, dit-on, nourrissent les maladies. Rien n'empêcherait d'ailleurs d'imposer aux plaideurs évidemment injustes une légère amende qui varierait entre un *minimum* et un *maximum*, et dont la fixation serait laissée à l'arbitre du juge, de manière qu'il pût ainsi ménager le pauvre et contenir encore le riche. On pourrait encore établir près des tribunaux une commission qui déciderait s'il doit y avoir amende ou non, suivant que la demande serait ou ne serait pas manifestement de mauvaise foi.

On connaît les avantages de l'institution du jury en matière criminelle, mais on n'est pas aussi d'accord sur l'utilité, la possibilité même d'un jury en matière civile. Il y a des raisons et des autorités pour et contre (1), et ceux qui se prononcent contre le jury en matière civile ne sont pas tous également éloignés de penser que cette réforme est du nombre des choses qui ont l'avenir pour elles. Des jurisconsultes d'un mérite incontestable inclinent même à croire que le moment est venu de donner une plus large part au peuple dans l'administration de la justice (2) et se prononcent en faveur du jury au civil comme au criminel.

(1) On peut en voir le résumé dans LAFERRIÈRE, *Essai sur l'histoire du droit français*, t. 2, p. 40 et suiv.

(2) Voir *Comptes-rendus des trav. de l'Académie des sciences morales et politiques* (1871), un travail de M. Odilon BARROT sur l'Organisation judiciaire. Il se prononce pour le jury en matière civile, pour le juge unique (comme Benthәm), pour des réformes considérables en matière de procédure civile et criminelle.

Le juge civil pourrait-il être laissé au choix du peuple, tant pour l'interprétation et l'application des lois que pour l'appréciation du fait? C'est là une tout autre question. S'il ne s'agissait que de juger d'après le gros bon sens, s'il n'y avait point de lois à connaître et à comprendre, nous concevrions le jugement populaire par jury, tant au point de vue du droit qu'au point de vue du fait; mais il n'en est pas, il n'en peut être ainsi chez un peuple avancé en civilisation. Et comme le peuple ne peut juger de la capacité d'un aspirant à la judicature, il manque d'aptitude pour en faire choix.

Cependant, comme les tribunaux de commerce et les conseils de prud'hommes sont le produit de l'élection, sans que personne se plaigne de ce mode d'organisation, et comme, d'un autre côté, les lois commerciales ne sont pas d'une intelligence et d'une application plus faciles que les lois civiles, on s'est demandé pourquoi les juges civils ne pourraient pas être élus par le peuple. On ajoute qu'une magistrature qui aurait cette origine serait plus indépendante du gouvernement et sentirait mieux le besoin de mériter l'estime et la confiance des justiciables. Les magistrats ne seraient élus que pour un temps, mais ils pourraient être réélus. On croit voir dans cette mesure un excellent moyen de purger sans secousse les tribunaux de juges incapables ou indignes, de porter les magistrats à rendre la justice avec célérité, intelligence et impartialité. Mais on ne fait pas attention, d'une part, que les tribunaux de commerce sont des tribunaux spéciaux,

où l'équité joue un bien plus grand rôle que le droit strict, où un savoir restreint suffit, et, d'autre part, que ceux qui les composent sont pris parmi les notabilités commerciales de leurs localités respectives et choisis seulement par des confrères qui les connaissent. Ces observations, qui ne sont pas les seules qu'on pourrait faire, ont certainement leur force. Nous ne voulons pas dire pour cela qu'elles soient péremptoires. Rien dans ce monde humain n'est sans inconvénients ; il y en a dans l'élection populaire, dans le recrutement par la corporation, dans la nomination ministérielle, dans l'élection à vie, dans la temporaire, dans le grand nombre des juges comme dans le juge unique. On veut rendre le juge indépendant par l'inamovibilité, mais on ne le rend pas incorruptible; on ne lui donne par là ni probité, ni lumières, ni indépendance absolue ; on n'éteint pas l'ambition au fond de son âme. L'administration judiciaire a sa hiérarchie et doit l'avoir ; les juges ont le souci de leur avancement, celui du placement de leurs fils, de leurs proches et de leurs amis ; ils ont par conséquent besoin de plaire, et peuvent dès lors caresser certaines faiblesses gouvernementales. D'un autre côté, serait-ce un si grand avantage qu'ils fussent sans espérance comme sans crainte ? Que deviendraient leur émulation, leur zèle et même une partie de leur pudeur ? Que deviendrait enfin la plus grande partie possible de leur responsabilité ? Aime-t-on mieux qu'ils en soient entièrement à l'abri ?

A tout prendre, la nomination ministérielle sur une double liste de présentation, dressée par les premiers

magistrats d'un ressort, présente des garanties suffisantes, et qu'il serait difficile de remplacer avantageusement.

Si l'on se décidait jamais pour l'élection populaire, il est évident que chaque ressort devrait choisir son juge ou ses juges, mais sans être obligé de les prendre dans le ressort même, comme aussi sans pouvoir les choisir en dehors des personnes qui présenteraient les garanties que le législateur aurait jugé nécessaire d'exiger de ces sortes de fonctionnaires.

Le ministère public devrait toujours, semble-t-il, dépendre de l'administration centrale ; il serait comme le représentant de la nation et des intérêts généraux auprès de chaque tribunal. Mais alors il conviendrait peut-être de modifier quelques-unes de ses attributions, afin qu'il ne pût qu'éclairer les juges et jamais entraver leur légitime action.

Des publicistes voudraient cependant que le ministère public fût encore exercé par des élus du peuple. Ils désireraient aussi que les représentants de la nation eussent seuls le droit de donner au juge, ainsi qu'à tous les fonctionnaires publics, des témoignages de la gratitude nationale. Enfin, ils regardent comme un principe de despotisme que toutes les contestations où l'administration publique est intéressée ne soient jugées que par l'administration. Il répugne à toute raison, disent-ils, qu'on soit juge dans sa propre cause. Ce fait, ajoutent-ils, est d'ailleurs opposé au grand et salutaire principe de la distinction des pouvoirs.

Il faut reconnaître cependant que la hiérarchie

administrative est peu concevable sans une autorité disciplinaire, et par conséquent sans une sorte de tribunal dans le sein même de cette administration, sauf appel aux tribunaux ordinaires. Ajoutons que chaque branche d'administration exige non seulement des connaissances spéciales, mais encore un tact particulier qu'il serait difficile de trouver dans des juges ordinaires. Le meilleur mode administratif de judicature, le plus sûr, le plus libéral, serait sans doute d'être jugé par ses collègues, choisis dans le même degré de hiérarchie ou dans un rang immédiatement supérieur. Pris plus bas ou plus haut, des juges pourraient n'être pas suffisamment éclairés sur la situation. Les ministres font exception à cette mesure. Ils sont censés n'avoir aucun supérieur administratif, puisqu'ils ne sont que l'organe du prince.

Mais dans le cas où la question n'est point purement administrative, c'est-à-dire lorsqu'elle a un caractère mixte, par exemple s'il s'agit d'un engagement contracté entre une autorité et de simples citoyens, il nous semble que l'action doit être portée devant les tribunaux ordinaires, sauf à l'administration à plaider elle-même sa cause si elle le juge à propos. On peut nommer aussi des jurés pour départager l'administration et les particuliers ; c'est ce qui se pratique dans l'expropriation pour cause d'utilité publique.

Enfin, la justice doit être rendue publiquement, et tout jugement énoncer les faits, indiquer les motifs de l'application de la loi et la loi même qui est appliquée (1).

(1) V. BENTHAM sur l'*Organisation judiciaire*.

Pinheiro-Ferreira a émis sur le pouvoir judiciaire quelques idées de réforme, dont nous croyons devoir donner ici les principales.

1° Les juges ne devraient pas dépendre du pouvoir exécutif quant à la nomination ou à la révocation, mais de ce que l'auteur appelle le pouvoir électoral, pouvoir qui serait exercé par le peuple suivant des règles déterminées. Il n'est pas plus naturel, suivant cet auteur, que le pouvoir judiciaire émane du pouvoir exécutif, que celui-ci de celui-là.

2° Tout tribunal, au civil comme au criminel, doit être du choix des particuliers, c'est-à-dire former un jury, assisté d'un jurisconsulte, ayant un président distinct et un greffier. Le jury est appelé à prononcer sur le fait et l'intention; le jurisconsulte résume l'accusation et la défense, émet une troisième idée s'il y a lieu, et fait connaître la loi qui s'applique à ces différents cas.

3° Le principe que *chacun doit être jugé par ses pairs* n'a d'abord eu d'autre but que de garantir les plaideurs contre les inimitiés de castes, et ne signifiait qu'une chose, à savoir : qu'on ne doit être jugé que par des hommes impartiaux. Dans un pays où tous les citoyens sont égaux devant la loi, tous sont les pairs de chacun.

4° Cependant il y a des faits spéciaux, des causes spéciales, où tous les particuliers ne peuvent pas voir également clair. De là la nécessité des jurys spéciaux.

5° Tous les genres de preuves doivent être admis, sauf aux jurés à les apprécier suivant leur conscience.

6° Le serment doit être rejeté : c'est un acte purement religieux, et le pouvoircivil n'a pas le droit de l'exiger. Mais si toute affirmation ou déposition doit être faite sur l'honneur, le manquement à l'honneur doit être puni aussi sévèrement sous ce rapport que le parjure en justice.

7° Les jurés doivent motiver leurs décisions au civil, mais pas au criminel : les convictions de ce dernier genre se sentent plutôt qu'elles ne s'expliquent.

8° Point de tribunaux d'appel, mais cour de cassation (qui prononce sur le fond comme sur la forme, et qui dès lors devient cour d'appel). — Les magistrats qui ont mal jugé, en s'écartant méchamment de la loi, ne devraient pas en être quittes pour voir simplement leurs décisions mises à néant.

Ce point, il faut le reconnaître, est plus délicat que tous les autres, et sans être aussi rigoureux que Pinheiro, peut-être serait-il possible, en tenant note des jugements ou arrêts cassés, en publiant cette note pour chaque tribunal et chaque cour, en distribuant avec mesure et sagesse l'éloge et le blâme, d'arriver à donner aux tribunaux inférieurs et supérieurs un peu plus d'émulation et de zèle pour la justice (1).

(1) V. pour l'historique de l'organisation judiciaire en France, LAFERRIÈRE, *op. cit.*, t. 2, p. 49 et s., et tous les traités de droit administratif, indépendamment des ouvrages spéciaux sur la matière.

§ 5

De la distinction et de l'unité des pouvoirs publics.

SOMMAIRE :

Le pouvoir législatif et l'exécutif ne doivent pas être dans les mêmes mains. — Le pouvoir judiciaire doit aussi être distinct du législatif. — Cinq éléments du pouvoir souverain distingués par B. Constant. — Le pouvoir neutre.

Si le pouvoir exécutif était législatif, il pourrait faire des lois pour légitimer tous les actes qu'il médite, en sorte que ses volontés seraient toute la loi. La loi pourrait donc être l'expression de la volonté du prince, au lieu que sa volonté doit être la conséquence de la loi. Et comme la liberté ne peut se défendre contre la force que par la légalité, elle se trouverait abandonnée à la discrétion de son adversaire naturel.

Il ne serait guère moins dangereux que le juge pût faire la loi, ou du moins la tenir pour non avenue, ou bien encore l'interpréter si librement qu'il la dénaturât, car il serait par le fait tout-puissant sur les intérêts en litige, et personne ne pourrait plus compter sur le respect de ses droits.

D'un autre côté, si le législateur se chargeait lui-même de l'exécution des lois administratives, de leur application aux affaires particulières, il cesserait d'inspirer toute confiance, par cela seul qu'il aurait à chaque instant la faculté de modifier, d'interpréter

et d'abroger une loi, et d'en porter de nouvelles à son gré.

Il est donc nécessaire que l'exercice des pouvoirs souverains soit confié à des mains différentes, suivant la nature diverse des fonctions qui les constituent.

Mais il ne l'est pas moins qu'ils forment un tout parfaitement d'accord dans ses parties. Ainsi le pouvoir législatif décrète ce qui doit être fait, le judiciaire décide du cas où la volonté générale du législateur doit recevoir son application, et le pouvoir exécutif accomplit cette volonté suprême, ces décisions judiciaires par les moyens que prescrit la loi elle-même, ou par ceux qu'il juge les plus convenables à défaut de moyens légaux.

Au lieu des trois pouvoirs constitutifs de la souveraineté qu'on admet ordinairement, B. Constant en propose cinq : 1° le pouvoir royal, qu'il appelle neutre parce qu'il est destiné à maintenir l'équilibre entre tous les autres ; 2° le pouvoir exécutif ; 3° le pouvoir représentatif de la durée ; 4° le pouvoir représentatif de l'opinion ; 5° le pouvoir judiciaire (1).

Le vice de presque toutes les constitutions a été, ajoute-t-il, de ne pas avoir créé un pouvoir neutre, mais d'avoir placé la somme totale d'autorité dont il doit être investi dans l'un des pouvoirs actifs. Notre publiciste suppose que ce pouvoir neutre verra toujours le mécanisme gouvernemental sous son vrai jour, qu'il ne se laissera jamais égarer par des pré-

(1) Pinheiro en admet cinq aussi : 1° le législatif ; 2° l'exécutif ; 3° le judiciaire ; 4° l'électoral ; 5° le conservateur. C'est à peu près la même chose que B. Constant, sauf les noms.

jugés historiques ou théoriques, par des prétentions sans fondement, par des passions aveugles. Il lui était permis, en 1815, d'ignorer que son modérateur de la machine gouvernementale, tout pouvoir neutre qu'il lui plût de le concevoir, peut fort bien la briser de colère ou par maladresse ; mais on ne peut maintenant partager cette confiance.

§ 6

De la souveraineté. — Du souverain. — De l'État.

SOMMAIRE :

Principal attribut de la souveraineté. — Sa raison. — Autres attributs de la souveraineté. — Opinion de Kant sur ce point. — Si une nation peut exercer la souveraineté. — Principaux actes de souveraineté. — Le pouvoir exécutif s'exerce en vertu d'un mandat. — Conséquences. — De l'organisation des pouvoirs publics ou de la constitution. — Opinions de quelques auteurs. — Origine de la souveraineté. — De l'État et de ses droits. — Du domaine éminent.

I

La souveraineté ou droit suprême dans l'État est évidemment le droit de faire la loi ou de commander à tous.

Mais quelle peut être la *raison* ou l'origine d'un pareil droit ? Est-ce un intérêt singulier, une destination individuelle, ou une volonté particulière dégagée de tout intérêt, ou bien un certain nombre de volontés individuelles intéressées à la chose publique, ou bien enfin la volonté générale ?

1° Ce ne peut être un intérêt singulier, car tous les intérêts de cette espèce se valent, se font équilibre, et aucun d'eux ne peut raisonnablement faire de tous les autres autant de moyens pour atteindre sa fin personnelle et propre. — D'ailleurs il manquerait de puissance pour faire respecter sa loi.

2° Ce ne peut pas être non plus une volonté désintéressée, par la double raison qu'il n'y en a pas de semblable au sein des sociétés humaines, et que si, par hypothèse impossible, il s'en trouvait une qui le fût et qui pût ainsi s'occuper du mobile de toutes les autres en s'oubliant elle-même, elle n'aurait encore aucun droit, par le fait seul qu'elle n'aurait aucun intérêt. Mais pourquoi nous occuper d'une hypothèse aussi chimérique ?

3° Supposons donc que plusieurs individus déjà membres d'une société, par suite d'un acte antérieur de leur volonté (le pacte social, exprès ou tacite), veuillent donner des lois au reste de la nation sans son agrément, contre son agrément même. N'y aurait-il pas là usurpation de pouvoir ? Qu'ils se proposent comme législateurs, je le comprends ; qu'ils soient très capables de remplir la mission, je le veux encore. Mais si leurs offres ne sont point acceptées, ils ne peuvent les faire agréer par violence ; fussent-ils capables de faire les meilleures lois du monde pour leur nation, ces lois, imposées par des législateurs sans mission reconnue, ne seraient encore qu'un acte de tyrannie. Ce n'est pas ce qui est mauvais, si nous le voulons, qui est contraire à notre bien et à notre droit, mais uniquement ce que nous ne voulons pas ;

fût-il bon absolument, dès qu'il ne nous convient pas, il est mauvais pour nous.

Sans doute il peut y avoir erreur dans ce refus; et alors il est permis à ceux auxquels il s'adresse de dissiper notre erreur, ou d'essayer de nous faire surmonter nos répugnances. Ils peuvent de plus nous représenter, si nous méconnaissons notre véritable bien, qu'ils ont aussi leurs justes intérêts, leurs droits, droits que nos préjugés ne nous autorisent point à sacrifier, et nous déclarer qu'ils sont résolus à les faire respecter. Une guerre intérieure peut être la conséquence de cette mésintelligence, mais elle est légitime, s'il y a bonne foi de part et d'autre. En l'acceptant, on se soumet ou à subir la loi du vainqueur, pourvu qu'elle ne soit pas intolérable (sa prudence, si son humanité ne suffit pas pour tempérer ce qu'il appelle son droit, doit y prendre garde), ou à cesser de faire partie d'une société où l'on voit ses droits violés, comme lors de la révocation de l'édit de Nantes.

Mais si, par une raison ou par une autre, ceux qui se présentent à une nation pour lui donner des lois et la gouverner obtiennent cette mission, ou si elle leur est confiée sans qu'ils la sollicitent, ils n'exercent évidemment ce droit d'autorité souveraine que par mandat exprès ou de tolérance. C'est la quatrième et dernière hypothèse.

4° Quoi de plus naturel, de plus simple en effet qu'une nation ait le droit de faire ses propres affaires, ses lois, ou d'en charger quelques-uns de ses membres? Cette commission est encore une manière de faire ce qui l'intéresse, ce qui lui mporte, mais per-

sonne n'a le droit de la prendre ; il y aurait usurpation de pouvoir, au moins jusqu'à ratification ultérieure.

On appelle ordinairement souveraineté le pouvoir législatif et l'exécutif réunis ; mais c'est par abus ; ou plutôt c'est parce que les monarchies absolues, qu'on a trop souvent sous les yeux quand on parle politique, présentent cette cumulation de pouvoirs.

La preuve que la souveraineté consiste essentiellement dans le pouvoir législatit, c'est que le pouvoir exécutif doit lui être en tout subordonné, de la même manière que l'action, la volonté doit l'être à la raison. Il n'est pas moins vrai du reste que le pouvoir exécutif, considéré hiérarchiquement, a son degré suprême ou dernier ; mais ce degré-là même n'est dernier que dans l'espèce, car il se trouve lui-même soumis au pouvoir législatif, qui n'a au-dessus de lui que la raison et la justice absolue. La souveraineté du pouvoir exécutif ou du prince n'est donc que de second ordre, et l'expression de la première.

II

De ce caractère de la souveraineté, d'être le pouvoir social suprême, d'avoir sa raison dans l'intérêt national et son siége dans la nation même, il suit que la souveraineté est une, indivisible, intransmissible, imprescriptible et inviolable.

1° Elle est *une*, car il ne peut y avoir dans une nation qu'une loi, une volonté générale. Ce qui n'empêche point les usages, les coutumes, les règle-

ments particuliers pour les communes, les arrondissements, les départements, les provinces ou autres circonscriptions administratives. En effet, ces lois particulières sont encore *unes* pour la portion du territoire où elles sont en vigueur ; et, de plus, elles ne sont point destinées à commander à ceux qui ne les ont pas établies ; mais elles ne doivent rien avoir de contraire aux lois générales de tout le pays, dont elles ne sont, après tout, que l'expression, car le pays veut aussi ces lois particulières.

2° La souveraineté est *indivisible*, car autrement encore il y aurait, par hypothèse, deux législateurs indépendants l'un de l'autre (puisque si l'un était subordonné à l'autre celui-ci seul serait souverain), et par conséquent deux autorités également souveraines, ayant des volontés différentes et pouvant avoir aussi des intérêts divers. Si elles devaient toujours se rencontrer dans l'expression de leur volonté législative (ce qui ne pourrait arriver que par miracle), l'une d'elles serait pour le moins inutile. Si elles devaient se contrarier, l'une des deux serait de plus dangereuse et devrait disparaître. Le droit (je ne dis pas l'exercice) de souveraineté résidant, en dernière analyse, dans la nation, le souverain ne peut pas plus être multiple que la nation elle-même.

3° La souveraineté est *intransmissible*. En effet, la notion de souveraineté emporte celle de société. Et comme le but de la société (c'est-à-dire toute la liberté et le bien-être compatibles avec le bon ordre et la justice) est nécessairement aussi celui de la souveraineté, il s'ensuit que la souveraineté n'est qu'un moyen

pour une fin, moyen qui appartient à ceux-là mêmes au profit de qui existe la fin, c'est-à-dire à la nation. En d'autres termes : une nation a le droit d'être gouvernée pour son plus grand bien ; elle est juge de son bien, à tel point qu'elle a le *droit* (1), quand on la considère comme un seul être collectif animé d'un même sentiment, de vouloir ce que d'autres appelleraient son mal, parce que le bien et le mal physiques sont une affaire subjective et relative. Mais si une nation a le droit d'être gouvernée pour son bien, que le bien physique soit une affaire essentiellement relative, et qu'elle soit par conséquent seule juge compétente de ce bien, elle a le droit de choisir les moyens intérieurs d'organisation, de gouvernement, etc., les plus propres, suivant elle, à procurer ce bien. Elle a donc le droit de faire ses lois, d'instituer des pouvoirs en conséquence. Elle peut sans doute transférer l'*exercice* de ce droit, mais le droit lui-même lui reste toujours. Elle ne voudrait pas plus tôt s'en dessaisir qu'elle cesserait de vouloir être une société, de se reconnaître des droits comme telle. Il y aurait donc contradiction à ce que des hommes se reconnussent le droit de vivre en société (et l'hypothèse est qu'ils le reconnaissent, quoiqu'ils aient le droit de ne pas le faire et qu'ils aliénassent en même temps le droit d'atteindre le but social. Ils ne peuvent pas logiquement se réserver le but et laisser à d'autres le droit irrévocable et sans contrôle de choisir les moyens, parce qu'alors

(1) Je ne parle pas de faculté morale : ce qui ne serait plus vrai. C'est pour ne pas avoir fait cette distinction que beaucoup d'auteurs se sont trompés en ce point, et ont mal à propos critiqué Rousseau.

ils s'interdiraient le droit de juger du rapport de ces moyens au but, le droit de tendre à ce but par d'autres moyens que ceux qui seraient présentés. Une pareille concession, du moins, ne se présume jamais, et, comme elle est une extravagance, elle peut toujours être retirée. N'est-il pas évident, au contraire, qu'en se réservant le but, ils veulent qu'il soit atteint, et qu'ils ont par conséquent toujours le droit de juger s'il l'est ou s'il ne l'est pas, s'il peut l'être mieux ou à un plus haut degré, le droit par conséquent de faire ce qu'il faut pour qu'il en soit ainsi? Ils ne peuvent donc, dans la seule hypothèse raisonnable, confier que l'*exercice* de ce droit, sans jamais se dessaisir du droit lui-même. Aliéner ce droit, serait donc renoncer à la fin sociale, et par conséquent à la société elle-même. Mais sans société point de souveraineté concevable. Donc l'aliénation de la souveraineté par une nation implique contradiction. Donc enfin la souveraineté, comme droit, est inaliénable ou intransmissible.

4° Elle est *imprescriptible,* parce qu'elle est un droit personnel, social, humanitaire, qui ne pourrait être prescrit par aucune puissance à moins de donner à des hommes le droit d'en empêcher d'autres de vivre en société, ou d'y vivre à leur gré. Ce qui n'est pas admissible. En vain donc le despotisme et la tyrannie pèseraient pendant des siècles ou des milliers de siècles sur des nations, en vain ces nations abruties se montreraient dociles au joug, en vain même sembleraient-elles heureuses de le porter : elles auraient toujours le droit de le secouer, de le briser, de

se rendre indépendantes et de ne relever que d'elles-mêmes. On ne prescrit pas les droits de l'humanité ; la prescription, appelée par les Romains *patrona generis humani*, n'a pas été reconnue par les hommes comme un mal, mais comme un bien. Or il n'est pas bon que des multitudes d'hommes puissent être considérés comme des brutes qui n'ont aucun droit. Cela n'est pas même possible. Le droit leur appartient quoiqu'ils ne l'exercent pas, quoiqu'ils l'ignorent même. Ils cesseraient plutôt d'être hommes que de cesser d'avoir des droits inhérents à l'humanité. Or, s'ils ont ces droits, ils ont aussi et nécessairement le droit de les faire respecter et de les exercer par eux-mêmes, si c'est possible en fait, ou par des mandataires investis de leur confiance. Ils ne peuvent perdre un pareil droit. Donc la souveraineté est imprescriptible.

5° La souveraineté est *inviolable*, puisque c'est l'autorité suprême, la condition sans laquelle il n'y a pas de société possible. Elle a donc droit au respect et à l'appui de tous les citoyens, considérée dans la personne même de ceux qui en exercent les droits. Les crimes qui lui sont contraires sont ceux de lèse-majesté et de haute-trahison.

III

Kant a dit de la souveraineté, considérée comme trinité des pouvoirs politiques (*trias politica*), qu'elle est *irrépréhensible* dans ses lois, *sans appel* dans ses jugements, *irrésistible* dans ses volontés. C'est ce qui

doit être en effet, quand on l'envisage au point de vue des intentions qui doivent animer le souverain et quant à la confiance, à la soumission des particuliers à son égard. Nous verrons plus bas comment les droits du souverain sont limités. Voyons d'abord quels sont les droits attachés à la souveraineté.

Quiconque entre en société ou reste dans celle où il est né, consent par là même aux sacrifices nécessaires pour le maintien et la prospérité de cette société. Pas de dificulté possible, du reste, pour l'exercice du droit de souveraineté lorsque la nation s'en charge elle-même et qu'elle est unanime. Chacun alors joue bénévolement un double rôle, celui de souverain et celui de sujet. Il n'y a pas plus de contradiction en cela, quoi qu'on en ait dit, qu'il n'y en a à concevoir une chose quelconque sous un double point de vue, ou la personne humaine comme capable d'intelligence et de volonté, comme délibérant et résolvant d'abord, comme agissant ensuite.

IV

Mais il est difficile et rare qu'une nation fasse en corps ses propres affaires et que ses membres soient animés des mêmes sentiments dans leurs volontés. S'il n'y a pas unanimité, alors les résolutions des majorités ont pour limites nécessaires le droit naturel et légitimement acquis des minorités.

Ces bornes doivent toujours être respectées par un souverain délégué, c'est-à-dire par un législateur distinct de la nation, et par le prince. Mais celui-ci ne

les franchit pas : 1° en levant les contributions ou impôts votés par les représentants du peuple ou en recueillant les subsides offerts par les citoyens pour subvenir à des dépenses publiques extraordinaires ; 2° en enrôlant ceux qui veulent prendre du service dans les armées ; 3° en soumettant indistinctement à ce service, si l'intérêt public l'exige, tous les jeunes citoyens, sauf à réduire ce nombre par le sort dans les temps ordinaires ; 4° en veillant au respect de la liberté, à la sûreté des personnes et de leurs biens, à celle de la chose publique et du bon ordre ; 5° en punissant les coupables suivant le vœu des lois ; 6° en expropriant les particuliers pour cause d'utilité publique, moyennant indemnité suffisante.

Ce dernier droit fait partie de ce que les anciens publicistes appelaient le *domaine éminent* du prince, domaine qui n'appartient réellement qu'à l'État, et même sans préjudice du droit des particuliers.

V

En considérant la souveraineté dans son véritable siége, la nation, par rapport à celui qui l'exerce par mandat ou par tolérance et comme *negotiorum gestor*, on trouve que les conditions du mandat peuvent être réglées comme il plaît à l'intéressé, la société ; que c'est de ses affaires qu'il s'agit, et qu'elle peut, dès qu'elle s'aperçoit qu'elles ne se font pas, qu'elles se font mal ou contrairement à son gré ou à son attente, faire tout ce qu'elle jugera convenable pour qu'elles se fassent comme elle l'entend. Le manda-

taire, n'agissant pas pour lui-même, ne doit avoir ici, à une époque quelconque de sa gestion, d'autre volonté que celle du mandant ; son intérêt dans cette affaire n'est point dans le mode de gestion et dans les conséquences sociales de ce mode, mais dans sa peine et dans les honoraires et les indemnités qu'il a stipulés. Si sa tâche est rendue plus onéreuse, sans compensation qui lui semble suffisante, il a le droit de demander un nouveau dédommagement ou d'abdiquer, mais il n'a pas celui de forcer la société à se proposer un but qu'elle ne veut point ou qu'elle n'est pas censée vouloir, ni d'employer pour la fin voulue par elle des moyens qu'elle réprouve. Il va sans dire encore que le prince doit choisir pour abdiquer un moment où il puisse le faire sans préjudice pour l'État.

Il est donc certain que la nation peut modifier à son gré sa constitution, la changer, déposer le prince quand elle le juge nécessaire, parce qu'un mandat n'est point donné pour le mandataire, mais pour le mandant, et qu'il est par conséquent toujours révocable.

Seule aussi elle a le droit de s'adjoindre des membres étrangers ou de conférer des droits de cité.

Mais comme il est de la nature de tout pouvoir subordonné de chercher à sortir de ses limites, une nation fera prudemment d'user du droit qu'elle a de circonscrire d'une manière positive les attributions du pouvoir exécutif, ou de se donner une constitution appropriée à son esprit, aux besoins et aux circonstances du moment, avec réserve de la revoir et de la

modifier à l'avenir s'il y a lieu, suivant une forme déterminée. Cette réserve est importante pour prévenir les révolutions, pour ne pas entraver la marche naturelle et légitime des choses. Elle a sans doute l'inconvénient de rendre l'esprit public moins fixe, et peut-être la loi positive moins respectable. Mais aussi elle en prévient l'odieux lorsque la loi a le malheur de déplaire. Elle est d'ailleurs en parfait accord avec l'imperfection humaine et sa marche progressive ou tout au moins variable. Il n'y a que les lois absolues, naturelles, qui puissent être regardées comme éternelles, parce qu'elles sont l'œuvre de Dieu; mais celles qui sont l'œuvre de l'homme et qui sont susceptibles de formes indéfiniment nombreuses, telles que les lois organiques, elles doivent être considérées comme passagères, parce qu'elles doivent s'améliorer insensiblement avec le temps et l'expérience, et que leur bonté est toujours relative aux circonstances qui constituent un état donné de civilisation.

Il y a bien, dans le problème général de la constitution des pouvoirs sociaux, un point de vue absolu qui devrait toujours se retrouver dans toutes les constitutions possibles : c'est le côté philosophique ou de droit naturel; c'est l'idéal des constitutions, c'est-à-dire toute la liberté juridique possible. Mais les antécédents des peuples, leur degré d'instruction, leurs mœurs, leurs usages, leurs préjugés, ne permettent pas que la liberté soit partout la même ; elle n'est jamais que ce qu'elle peut être de fait; mais le fait doit tendre toujours à se rapprocher du droit, à lui devenir adéquat.

Nous ne pensons pas que les constitutions mixtes, dans nos sociétés égalitaires ou de droit, soient le moyen le plus sûr d'y parvenir ; les constitutions simples, essentiellement aristocratiques ou monarchiques, y sont encore moins propres. Il ne reste donc que la forme démocratique. Mais elle serait aussi impuissante que les deux autres formes, peut-être même davantage, si le peuple devait légiférer et administrer par lui-même, immédiatement, alors encore que la chose serait physiquement possible. Elle doit donc être représentative pour pouvoir opérer le bien public au plus haut degré possible, dans toutes les circonstances où peut se trouver une nation. Nous ne croyons donc pas devoir partager l'opinion de Tracy, qui veut trois corps politiques, dont l'un représente le pouvoir législatif, l'autre le pouvoir exécutif, et dont le troisième serait destiné à maintenir les deux premiers dans leurs véritables attributions et à corriger leurs erreurs. Les raisons qu'il donne (1) ne nous semblent point suffisantes pour motiver ce troisième corps politique.

Ajoutons qu'il faudrait, dans ce système, un quatrième pouvoir qui contînt le troisième dans ses justes limites, ou tout au moins qui pût juger ses opérations et les annuler au besoin. Mais ce quatrième corps, qui donc le dominerait ? Et comme il est impossible d'en admettre ainsi en nombre indéfini ; comme on affaiblit le pouvoir en le divisant ; comme on rend le jeu harmonique des différentes parties de la machine sociale d'autant plus facile à troubler, d'autant plus

(1) *Commentaires sur l'Esprit des lois*, liv. XI, 2.

facile à suspendre qu'on multiplie davantage les pièces de cette machine ; comme enfin il faut à cette machine un moteur en dehors d'elle, et un moteur d'une force suffisante : il nous semble que la question se réduit à savoir si l'on reconnaîtra plusieurs pouvoirs suprêmes ou un seul. Prendre ce dernier parti, c'est semer le vent pour recueillir la tempête. En prenant le second, il reste à savoir quel sera le pouvoir suprême, du pouvoir législatif ou du pouvoir exécutif. La réponse ne saurait être douteuse. Il faut savoir enfin entre quelles mains le pouvoir législatif ou suprême sera remis, entre celles d'un seul, ou celles de plusieurs, ou celles de tous, pour combien de temps et de quelle manière. Nous avons déjà répondu à cette question, et nous disons encore, en nous résumant, que la représentation nationale doit être toute-puissante et qu'il y a contradiction à supposer, non pas qu'elle se *trompe*, mais qu'elle *ne veuille pas* ce qu'elle pense être le bien de la nation. Elle n'est pas, elle ne peut pas être distincte de la nation ; elle ne peut pas avoir des intérêts différents des intérêts communs. Elle commande au pouvoir exécutif, qui n'est que son délégué. Elle peut, en principe, le révoquer, en prendre la place ou tenter de faire elle-même ses propres affaires. Le pouvoir exécutif n'a pas à s'en plaindre ; il n'y a pas là d'empiétement sur ses droits, parce qu'il n'a pas d'autres droits que ceux qui se rattachent à l'exécution de la mission qu'il a reçue et qui peut lui être retirée. Ce que le pouvoir exécutif peut stipuler, ce n'est pas que les affaires qu'il fait soient les siennes, qu'il les fasse

pendant tel temps ou indéfiniment, quel que puisse être l'intérêt ou le vœu de la nation sur son mandat, mais simplement d'avoir toute la liberté nécessaire à l'exercice de ses fonctions, d'être à cet égard indépendant du pouvoir législatif lui-même, d'avoir le droit, en cas de dissidence sur ce point, d'appeler les colléges électoraux du pays à trancher le différend, enfin de recevoir la récompense de sa peine et les indemnités auxquelles il pourrait raisonnablement prétendre.

VI

L'opposition mutuelle et équilibrée des pouvoirs politiques, opposition qu'on avait d'abord regardée comme la garantie de la liberté, de la tranquillité et de la force des États, n'est plus jugée aussi favorablement par ceux qui ont réfléchi sur l'histoire des nations, sur le sort des constitutions, sur les passions et les aberrations humaines. Et ceux-là mêmes, comme Destutt de Tracy, de Sismondi, Ancillon, etc., qui ne veulent point de la forme simple des gouvernements, sont peu partisans de l'équilibre des pouvoirs (1). Ce dernier auteur fait très bien voir que la prospérité de l'Angleterre est due à tout autre chose qu'à la prétendue bascule des pouvoirs politiques de cette nation, et que les peuples qui ont copié ce mécanisme, fruit des circonstances et du temps, n'ont pas été très heureusement avisés. Cette copie

(1) Ouvrage cité, p. 139 et 140.

est ainsi devenue une sorte d'effet sans cause, bien plus propre à entraver la marche naturelle de la société dans son perfectionnement qu'à la faciliter. Le même auteur veut donc un pouvoir *supérieur* unique, et ce pouvoir, suivant lui, c'est la royauté (1).

Il nous semble au contraire que chez un peuple civilisé, chez lequel le dogme de l'égalité et de la liberté a passé dans les idées et dans les mœurs, ce pouvoir doit être la nation par ses représentants. Elle serait libre, du reste, de remettre l'*exercice* de son droit à un monarque, mais il ne serait pas sûr qu'en cela elle fit acte de dignité et de prudence. Il y a déjà quelque chose de servile dans l'abandon d'un pouvoir qui peut convertir des hommes indépendants en sujets du bon plaisir. Nous pensons donc avec l'auteur qu'il ne faut point partager la souveraineté, mais de plus qu'il ne faut pas qu'une nation s'en dessaisisse complétement de fait, pas plus qu'elle ne s'en dessaisit de droit.

Tout ce que nous disons là suppose que les nations peuvent ou veulent (car pour elles, vouloir avec concert c'est pouvoir) se constituer ; ce qui est fort rare, parce que c'est fort difficile. Ce n'est guère qu'à la suite des guerres et des bouleversements sociaux qu'un peuple pourrait modifier sa constitution, s'il en sentait le besoin et qu'il en eût l'intelligence. Mais que de raisons pour qu'il reste ce qu'il était, pour

(1) Les publicistes les plus distingués de l'Angleterre actuelle sont peu convaincus de la nécessité, de l'utilité même de la royauté et d'une chambre haute pour leur pays. Voir sur ce sujet la *Revue politique et littéraire*, nº du 26 septembre 1871.

qu'il se laisse faire ! Il y en a une surtout qu'on ne remarque pas assez, c'est qu'un pouvoir exécutif quelconque existe presque toujours avant le pouvoir législatif, et empêche celui-ci de prendre librement la position et l'autorité qui lui reviennent de droit, comme aussi de décréter librement ce qui lui paraît bon.

Mais comme il arrive des moments où le lien social se relâche, c'est alors que les hommes éclairés, amis du bien public et de l'humanité, doivent essayer les réformes compatibles avec ce qui reste encore de vie à la nation. C'est alors que la société, se dissolvant en quelques points, peut se réorganiser en certains autres, et s'acheminer par la réforme, par une transformation plus ou moins laborieuse, vers un état meilleur.

Si du droit de la souveraineté nationale nous passons à l'origine de ce droit, nous trouvons qu'on a trop souvent confondu deux choses : la souveraineté et le souverain.

VII

Les opinions sont partagées sur l'origine de la souveraineté comme sur celle de la société. J'en distingue quatre principales, suivant qu'on fait naître la souveraineté : 1° de la conquête ; 2° de la soumission individuelle à un homme qu'on prend pour chef ; 3° de la famille ; 4° de l'élection. L'hérédité, et par conséquent la légitimité, n'est pas une origine de la souveraineté. Voyons maintenant ces quatre origines.

Il importe assez peu de suivre un ordre plutôt qu'un autre dans l'étude de ces origines de la souveraineté. Nous commencerons par les origines de fait, et nous terminerons par la seule origine de droit, l'élection. Nous présenterons les trois premières dans l'ordre progressif de leur plus grande vraisemblance et de leur plus grand rapport d'affinité avec la souveraineté de droit.

1° Il est clair que pour conquérir, et même pour usurper, il faut déjà être souverain, à moins que la conquête et l'usurpation ne soient considérées comme l'action d'un seul individu sur un autre : car s'ils étaient plusieurs pour attaquer, l'un d'eux commanderait et serait déjà souverain. Quant à la soumission volontaire, elle peut sans doute être l'origine du pouvoir ; mais elle a plutôt lieu entre le père et le fils devenu capable de vivre indépendant, qu'entre personnes qui ne seraient point unies par les liens du sang : en sorte que le premier souverain fut sans doute le père de famille. Mais il put ensuite ou conquérir, ou recevoir de libres soumissions de la part d'individus étrangers à la famille dont il était le chef, ou être élu par quelques hommes qui ne s'étaient d'abord réunis qu'à cette fin. Mais quelle est maintenant la légitimité de la souveraineté par conquête ?

Qui dit conquête, usurpation, dit par là même violence. Or, à moins de consacrer la force comme droit, on ne peut reconnaître à la conquête que des devoirs résultant d'actes injustes, et non des droits. Toutefois, si le pays conquis avait été injustement agresseur, s'il avait dû être un sujet de crainte rai-

sonnable pour la tranquillité de l'État victorieux; si son assujettissement a été jugé avec raison le seul moyen de se mettre à l'abri de ses hostilités; si surtout des menaces de conquêtes avaient été faites pour engager ce pays turbulent à ne point inquiéter ses voisins : — alors la conquête est juste. Mais ce n'est pas une raison pour que le nouveau souverain ne traite pas ses sujets conquis avec toute la douceur, ou du moins toute la justice que comporte la tranquillité de ses États, c'est-à-dire comme il traitait ses anciens sujets, en faveur desquels nous supposons le respect de tous les droits naturels.

Si la conquête a lieu pour d'autres raisons, elle n'est plus que le fruit d'une injuste ambition, et ne peut être légitimée que par le libre consentement des vaincus ou de leurs descendants. Peu importe que la domination soit douce et légère, le droit n'émane pas de la manière dont le souverain de fait gouverne, mais de la manière dont ce souverain s'est établi. Il importe beaucoup, du reste, sous le rapport de la prudence, et pour arriver à une reconnaissance qui soit un titre légitime, que le souverain de fait gouverne paternellement.

2° La soumission individuelle, pure et simple ou conditionnelle, à un homme puissant, déjà chef d'un État, ou seulement possesseur d'un vaste territoire, est sans doute juridiquement possible. Mais il se présente ici une foule de questions, par exemple :

a) D'où peut venir, dans l'origine, une aussi grande puissance à un seul homme?

b) La soumission qu'on lui fait a-t-elle des limites de droit ou n'en a-t-elle pas ?

c) Engage-t-elle la postérité de ceux qui la font et de celui qui la reçoit ou ne l'engage-t-elle pas ?

d) La conquête et l'usurpation ne changent-elles rien à cet état primitif des choses ?

e) Et les révolutions, les changements de constitutions et de formes de gouvernement, tout cela comptera-t-il pour rien ?

f) Les droits de l'humanité sont-ils suffisamment respectés et garantis par cette forme despotique de gouvernement ?

Lors même que toutes ces questions pourraient être répondues dans le sens du système du pouvoir absolu, ce système serait toujours sans valeur pour les sociétés qui n'ont pas eu cette origine, pour les républiques dont Haller lui-même reconnaît l'existence de fait et de droit.

Mais ne nous arrêtons pas davantage à ces réserves, voyons plutôt si ce système est soutenable.

Ce qui fait la supériorité d'un homme sur un autre, suivant Haller, c'est la propriété, la force physique, la force intellectuelle et morale. De là, dit-il, trois espèces de monarchies, l'une qu'on pourrait appeler patrimoniale ou héréditaire, l'autre militaire, et la troisième sacerdotale (États patrimoniaux, généralat, théocratie).

Remarquons d'abord que la monarchie militaire devient nécessairement élective, ainsi que la sacerdotale, dans le cas où les prêtres ne se marieraient point.

Remarquons ensuite que la monarchie héréditaire elle-même peut devenir élective s'il n'y a pas de successeur naturel ou testamentaire.

Voyons maintenant l'origine de cette triple puissance à l'égard des autres hommes. L'auteur de ce système prétend qu'un individu peut se trouver en possession d'une assez grande quantité de terrain pour qu'il puisse nourrir un plus ou moins grand nombre d'hommes qui deviendront par là même ses sujets.

La question n'est pas ici de savoir s'il a reçu ses richesses territoriales de ses ancêtres, ni s'il les a acquises d'un ou de plusieurs particuliers, ni enfin si elles lui ont été données. Car il est évident que ces trois hypothèses, la première surtout, ne sont point des questions d'origine : il s'agirait toujours de savoir comment des ancêtres ou des donateurs ont pu devenir de si grands propriétaires. Au surplus, Haller dit avec raison que toutes les grandes monarchies ont commencé par être très petites ; ce n'étaient dans le principe que des seigneuries. Devenues plus étendues, elles ne sont que des seigneuries encore, en sorte qu'il n'existe véritablement que deux formes de gouvernement, les seigneuries ou monarchies et les républiques.

Nous n'avons pas à nous occuper des républiques ; il s'agit seulement de savoir comment les seigneuries ont pu commencer de droit.

Un homme a-t-il pu dans le principe s'emparer légitimement d'une plus grande quantité de terrain qu'il n'en pouvait faire valoir par lui seul, avec l'aide

de sa femme et de ses enfants ? — Non, sans quoi il aurait eu le droit de nuire aux autres sans profit pour lui-même. — Si l'on suppose qu'il ne nuisait à personne, parce qu'il n'avait pas de voisins nécessiteux, on admet par là même que personne n'a dû se mettre alors sous sa loi. Ce n'est donc qu'autant que la population était nombreuse, les terres toutes occupées, et utilement défendues par ceux qui s'en étaient emparés (et par conséquent dans l'hypothèse que chaque famille en possédait peu), qu'il serait raisonnable de supposer que des hommes qui sont sans moyens de subsistance acceptent la condition servile pour vivre.

Mais puisque, en vertu même de l'hypothèse, chaque famille possède peu, la seigneurie ne sera pas très considérable ; elle ressemblera plus à une ferme exploitée par le propriétaire et quelques domestiques qu'à un royaume. Il ne faut pas admettre que la famille soit très nombreuse et composée de frères ou de cousins, car ce serait une vraie république, et, s'ils avaient eux-mêmes des enfants, une république représentative, ou une aristocratie. Une famille monarchique n'est concevable qu'avec un auteur unique de tous les membres qui la composent dans tous les degrés inférieurs. Or la vie humaine est trop courte pour que la famille monarchique ait pu être jamais très nombreuse et très puissante. Si les patriarches vivaient plus que nous, ils se mariaient plus tard, et n'avaient guère plus d'enfants que nous pourrions en avoir.

Mais ces considérations ne sont pas même néces-

saires pour établir que les chefs de famille n'ont jamais pu légitimement devenir de grands seigneurs, parce qu'ils n'ont jamais eu le droit de s'approprier des terres vacantes que suivant la mesure de leurs forces pour en recueillir les fruits naturels, ou pour les faire valoir. Et s'ils en avaient d'abord enclos ou parcouru davantage, sans que personne s'y opposât, ils ont dû ne voir dans cette prise de possession qu'une mesure provisoire, en ce sens qu'elle ne devait être respectée des autres hommes qu'autant qu'ils n'auraient pas besoin de la violer. Quand donc les hommes furent devenus plus nombreux, il fallut que les premiers occupants se repliassent sur eux-mêmes, et qu'ils se résignassent à leur droit naturel de ne retenir légitimement que ce qu'ils pouvaient faire valoir pour leurs besoins, leur bien-être et leur perfectionnement. L'acquisition d'un grand domaine par une autre voie que l'occupation, comme dans les temps ultérieurs, est plus respectable que celle qui a lieu par occupation, parce que l'acquéreur y met plus du sien, ou qu'il donne en échange le fruit du travail et des peines de ses pères.

Que le propriétaire primitif soit individuel, ou qu'il soit collectif comme c'est le cas dans la famille, il ne peut toujours occuper qu'en raison de ses besoins et de ses forces, en sorte qu'un chef de famille, si nombreux que soient ses enfants, ne doit guère avoir plus de terrain vacant à concéder pour devenir seigneur terrien qu'un simple individu.

En fait cependant, des hommes se sont mis en possession d'une bien plus grande quantité de terres

qu'ils n'en pouvaient faire valoir, en sorte que d'autres, manquant de capital foncier pour vivre, furent obligés de se mettre à la discrétion du grand propriétaire. D'où l'on voit que cette origine des seigneuries primitives, des monarchies, fut injuste et ne put dès lors constituer un droit.

Supposons toutefois que cette soumission illégitime et forcée soit regardée comme juste dans son principe, à cause de la difficulté d'assigner rigoureusement la quantité de terres qu'un chef de famille pouvait raisonnablement s'approprier : pourra-t-elle être absolue?

Elle ne devra pas être absolue ou sans condition, parce que l'homme ne peut moralement point se faire pur instrument de la volonté d'autrui. Sans doute il en a le droit, mais il n'userait de ce droit qu'autant qu'il ne pourrait pas faire autrement ; en quoi même il y aurait une sorte de contradiction, puisque, pour vivre, il renoncerait au droit même de vivre. Mais il y a plus, c'est que personne n'a le droit de stipuler, pour quoi que ce soit, une soumission telle qu'elle soit contraire au bonheur, à la dignité et au perfectionnement de l'homme, en un mot à sa fin. C'est à peine si l'acceptation de l'abandon parfaitement libre de la personne d'autrui est admissible en droit pur, parce que cet abandon peut être considéré comme un acte de folie. Elle ne peut donc pas l'être, lorsqu'elle est la conséquence d'une stipulation expresse et de la nécessité impérieuse où se trouve celui qui se remet ainsi à la discrétion d'un maître. L'abandon des droits naturels dérivant de la destinée humaine,

n'est jamais censé fait sans une certaine violence de la part de celui qui en fait la demande, sans immoralité ou sans folie du côté de celui qui l'accorde. Or ces droits se résument dans la faculté d'être fin à soi-même, c'est-à-dire dans la faculté d'être libre, de ne faire que ce qui est de droit, de faire le bien dans la mesure de ses moyens, de s'instruire, de chercher à devenir meilleur, et d'avoir une garantie que ces droits seront respectés. Quand donc on peut se donner cette garantie, on a le droit de le faire.

Je dis ensuite que cette soumission ne peut être que personnelle, surtout si elle implique l'abandon de quelques droits naturels, parce qu'on ne peut disposer des droits d'autrui, et que le droit naturel étant tout acquis à chaque homme, par cela seul qu'il est homme, nul ne peut en disposer, y renoncer que pour soi-même.

Si la soumission a été faite sans conditions expresses, tous les droits naturels se trouvent par là même réservés; s'il y a eu conditions formelles, des droits naturels ont pu être aliénés sans doute, mais cette aliénation doit en général être considérée jusqu'à preuve contraire comme une violence, et dans tous les cas comme purement personnelle.

Enfin si tous les droits naturels ont été respectés, il faut encore une garantie qu'ils le seront à l'avenir; et c'est la nécessité de cette garantie qui donne toujours aux peuples le droit de se constituer indépendants d'un pouvoir individuel ou collectif ayant d'autres intérêts que ceux des peuples mêmes.

Ce que nous venons de dire de l'origine de la sei-

gneurie territoriale est applicable, à plus forte raison, aux seigneuries militaires et théocratiques.

Un homme doué de talents militaires peut inspirer à d'autres, qui ont besoin d'un chef et d'un protecteur, une certaine confiance; mais cet homme n'a pas le droit de s'imposer à ceux auxquels il peut être utile et qui ont mis à sa disposition la force publique. Et pourquoi d'ailleurs un chef militaire ne pourrait-il pas devenir souverain sans devenir aussi grand propriétaire ou seigneur terrien ?

Il en est de même à plus forte raison de celui qui l'emporte sur d'autres par les qualités intellectuelles et morales; il est naturel qu'il exerce une certaine influence sur les pensées, les opinions, les croyances d'autres hommes moins bien doués que lui sous le rapport de l'intelligence. Mais ce qui n'est ni naturel ni juste, c'est qu'il se donne pour infaillible, qu'il veuille imposer aux autres ses idées par la violence, et qu'il tire du fait de sa supériorité intellectuelle la conséquence que le pouvoir social, législatif et exécutif, lui appartient également, qu'il peut soumettre à sa puissance tous ceux sur lesquels il l'emporte par le savoir ou les dons de l'esprit.

La moralité aurait déjà plus de droit que la science au gouvernement des hommes ; mais, elle aussi, agirait contre la justice, si, non contente de bien faire, elle voulait encore régner autrement que par le bon exemple.

Il est temps de le dire, puisque Haller soutient que le souverain ne devient tel, dans l'hypothèse en question, que par la *libre soumission*, ce souverain est

donc vraiment *choisi;* il ne diffère du prince électif ordinaire qu'en ce que l'élection n'est point collective, simultanée, mais successive; qu'en ce qu'il peut mettre à la protection, aux services de toute nature qu'on lui demande, telles conditions qu'il juge convenable. Ce qui fait qu'il n'est pas seulement le gérant des affaires du peuple, qu'il n'en est pas seulement le mandataire, mais qu'il a aussi des affaires personnelles et qui sont même pour lui les principales. Il ne faut pas oublier cependant qu'il ne peut stipuler valablement, en morale au moins, l'abandon des droits naturels, surtout de la part des descendants de ses sujets immédiats. Il ne peut non plus rien stipuler de semblable, même juridiquement, en faveur de ses successeurs, parce qu'il n'est point sûr qu'ils pourront tenir ses propres engagements. Si lui-même ne voulait ou ne pouvait tenir sa parole, ceux qui l'ont pris pour maître seraient dégagés de la leur, et pourraient de plus avoir droit à des dédommagements. Rien n'est donc plus fragile qu'une souveraineté de cette nature, en supposant du reste qu'elle puisse s'établir légitimement. En ne raisonnant même que d'après le droit strict, tel qu'il pourrait être fondé par le contrat synallagmatique de soumission et de protection, cette protection serait sujette à une foule de variations, dépendant de la manière dont les promesses des parties seraient exécutées.

Et les guerres extérieures, et les conquêtes passives et injustes, et les usurpations, tout cela ne changera-t-il rien aux droits primitifs du souverain ? Les sujets de ce souverain seront-ils tenus aux mêmes obliga-

tions envers un conquérant, surtout s'il est mu par l'ambition seule, envers un usurpateur qu'envers leur premier souverain ? N'ont-ils pas le droit de se soustraire à cette domination violente, de rétablir leur ancien maître, ou, puisqu'il n'est point tombé par leur fait, de se considérer comme libres, même à son égard ? Ne peut-il pas d'ailleurs être resté sur le champ de bataille ? ne peut-il pas être le dernier de sa race ? ne peut-il pas mourir sur son trône, sans se désigner de successeur ? ne peut-il pas enfin vouloir que ses États soient constitués en république ? Dans ces hypothèses, qui ne sont assurément point chimériques, la nation ne se trouverait-elle pas investie, momentanément au moins, de la souveraineté ? ne serait-elle même pas dans la nécessité de l'exercer, ne fût-ce que pour se débarrasser d'une pareille tâche ? Mais quel sera le résultat d'un tel acte ; pourra-t-elle vouloir raisonnablement que celui qu'elle se donnera pour souverain soit un maître absolu ? Ce souverain ne sera-t-il pas sa créature, son homme d'affaires, son mandataire ? Est-il possible même qu'il en soit autrement ? On le voit, dès qu'une fois une nation a fait acte de souveraineté, ce droit lui reste à tout jamais, et l'homme ou les hommes qu'elle met à sa tête sont là pour elle et non pour eux. Il suffit qu'elle les laisse libres d'accepter et d'abandonner cette position aussi difficile qu'honorable, pour qu'ils n'aient point à se plaindre s'ils sont traités par la nation comme de vrais mandataires.

Eh bien, quand une nation n'a pas fait acte de souveraineté, elle n'est cependant pas moins souve-

raine encore, mais ce droit est seulement moins frappant. Pour l'apercevoir, il suffit de se rappeler qu'il n'y a pas de droit contre le droit, qu'il y a des droits naturels et qu'ils sont les mêmes pour tous les hommes; que la société est naturelle et de droit, mais qu'elle ne peut être une institution propre à conduire le mieux possible l'homme à sa fin qu'autant qu'elle est fondée sur une juste liberté; que cette liberté n'est jamais sûre tant qu'il n'y a pas de garantie de stabilité, et enfin que cette garantie n'existe qu'autant que la nation fait ses lois et s'administre par l'élite de ses membres, reconnus tels par le suffrage ou le jugement public.

Et les révolutions, les comptera-t-on pour rien? Celles mêmes qu'on pourrait regarder comme les plus injustes n'en sont pas moins des faits accomplis, et un ordre de choses nouveau doit remplacer l'ancien qu'elles ont détruit. Quand le pouvoir a succombé sous les coups de la force populaire, quand il ne peut plus se relever, et que la nation se trouve ainsi sans chefs, il est nécessaire qu'elle s'en donne de nouveaux. C'est elle alors qui fait acte de souveraineté, et personne ne peut le faire à sa place. Celui qu'elle met à sa tête y est en vertu du droit populaire ou d'acclamation et de la nécessité tout à la fois; un autre aurait pu être choisi sans doute, car nul n'arrive là par cette voie en vertu d'un droit qui lui soit propre. Qui que ce soit donc que la nation se choisisse pour chef, il l'est très valablement, et se trouve soumis à la volonté collective qui l'a créé, en même temps qu'il est supérieur à toute volonté particulière.

Enfin, il n'y aurait ni conquêtes, ni usurpations, ni révolutions à craindre, qu'il y aurait toujours les droits de l'humanité à respecter, le bonheur et l'amélioration indéfinie des hommes à chercher. Or ces deux choses ne sont possibles que par l'émancipation des peuples, par l'anéantissement du pouvoir absolu d'un seul ou de quelques-uns, par le respect des droits de tous, et par la garantie de leur stabilité.

3° La famille a été, suivant toute apparence, le noyau des premières sociétés, et le père de famille comme le germe des souverains. Mais ce n'est pas comme *père* qu'il a été *souverain ;* cette première qualité correspond à celle d'*enfants*, la seconde à celle de *sujets*. La nature de l'autorité n'est pas la même dans les deux cas, pas plus que celle des rapports. Le père est tel par une loi physiologique commune aux hommes et aux animaux ; le souverain n'est tel que par suite d'une loi de droit propre aux hommes. Les animaux qui vivent en *troupe* ne vivent pas pour cela en *société*, si par société nous entendons un corps formé d'individus qui ont une fin propre à chacun, et qui ne se réunissent que pour mieux l'atteindre, ne se donnent un chef que pour assurer le respect de ces fins individuelles et l'harmonie des travaux d'ensemble utiles à chacun par cela même qu'ils sont publics, ou que leurs résultats ne sont propres à personne. L'attroupement des animaux est une affaire d'instinct, et non de sympathie éclairée, ni surtout de droit. Il n'y a de lien juridique que dans la société humaine. Il n'y a de chef ayant

mandat que dans cette société encore. Toute autre supériorité, telle qu'on en trouve des exemples chez les animaux, est supériorité de fait et non supériorité de droit. Cette dernière seule a caractère d'autorité parmi les hommes, parce qu'elle est seule voulue, constituée.

L'autorité qui appartient au père de famille est surtout la conséquence de ses devoirs de père. L'animal est père, mais il n'a ni autorité ni devoirs, parce qu'il n'est pas un être raisonnable. Il n'a qu'instincts affectifs et supériorité de forces.

L'autorité souveraine ne découle des droits de souveraineté qu'à l'égard des individus soumis à cette autorité et pris isolément ; mais considérée par rapport à la masse d'une nation, elle a sa raison dans la mission donnée ou tolérée de veiller au respect des droits de tous, et par conséquent dans l'existence même de ces droits. Point donc de souverain concevable sans cette mission du bien public ; point de bien public qu'un souverain quelconque, de fait ou de droit, soit *obligé* de procurer, sans des *droits* naturels dans chaque membre de la société à la tête de laquelle ce souverain est placé.

L'autorité paternelle et l'autorité souveraine sont donc aussi différentes que la mission du souverain et celle du père de famille. Celui-ci *doit* faire de ses enfants des hommes ; sa tâche finit là. Celui-là doit faire régner le droit entre les hommes qui forment la société dont il est le chef, et subsidiairement les rendre aussi heureux et aussi parfaits qu'ils peuvent l'être.

Si donc, après que la mission paternelle a été remplie, celle de souverain commence dans la même personne, c'est réellement en vertu d'un contrat social tacite ou exprimé. L'enfant qui peut se suffire à lui-même, qui est devenu homme, envers lequel le père n'a plus de devoirs de droit, contre lequel il n'a plus par conséquent de droits moraux résultant de ses obligations, peut quitter son père et devenir à son tour chef de famille. S'il reste avec lui, retenu qu'il est par l'affection, la reconnaissance, la piété filiale, l'habitude, l'intérêt même ; s'il se soumet de nouveau à l'autorité de son père, il en fait véritablement choix pour souverain ; il lui crée une autorité nouvelle à la place d'une autre qui n'était point la conséquence de son fait ; il fait de son père son prince. Et puisque c'est là un acte libre de sa part, il peut s'en rapporter à la tendresse paternelle pour limiter les droits du prince, garantir ceux du sujet, ou bien stipuler la manière dont il entend que s'exerce ce nouveau droit qu'il confère librement. Mais aussi le père aura le droit de ne point accepter ces conditions et la qualité à laquelle elles sont attachées, si elles ne lui plaisent point. Il est libre de ne pas devenir souverain ; il peut l'être de mille manières ; tandis que, s'il était libre de ne pas devenir père, il ne l'était pas, une fois devenu tel, de ne pas être tenu de tous les devoirs attachés à cette qualité. Il n'était pas libre de ne pas y être soumis pendant tout le temps nécessaire à l'éducation de son enfant, au lieu qu'il peut en principe abdiquer son principat, et s'affranchir ainsi de tous les devoirs qui s'y trouvent attachés.

Telles sont les principales différences de droit entre l'autorité paternelle et l'autorité souveraine. Nous pourrions aussi faire ressortir, si tel était notre objet, celles qui dérivent du point de vue économique ; elles se réduisent à ce fait incontestable, qu'un père fait tout pour ses enfants, sans que ceux-ci fassent grand'chose pour lui, tandis que c'est le contraire, trop souvent du moins, entre le prince et le peuple, surtout dans les monarchies absolues.

4° Reste enfin l'élection comme quatrième origine possible du souverain. Ce qui suppose déjà une réunion d'hommes décidés à vivre ensemble sous les mêmes chefs et les mêmes lois. Cette première résolution est ce qui forme proprement, ainsi qu'on l'a déjà dit, le contrat social (*pactum unionis*) ; l'élection d'un souverain ne vient qu'ensuite, et forme pour chaque individu qui l'élit ou qui consent d'une manière ou d'une autre à son élection, le *pactum subjectionis*, et, par rapport à la société entière, le *mandat*. Nul doute que cette origine du souverain ne soit légitime. Déjà nous en avons vu le germe dans le père de famille pris pour souverain, dans la soumission individuelle et dans l'acceptation des résultats de l'usurpation et de la conquête. L'élection est donc aussi réelle qu'elle est juste. Ajoutons qu'elle est la manière la plus raisonnable et la plus digne de l'homme de se soumettre à une autorité. C'est la seule manière de rester libres en obéissant et de n'obéir qu'autant qu'on le doit.

Je n'insiste pas ; tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur le droit public, n'est que la confirmation de

cette pensée, et tout ce que nous avons à dire encore doit venir à l'appui.

Est-il nécessaire de faire voir maintenant que ce qu'on appelle souveraineté héréditaire, droit d'hérédité à la couronne, légitimité, n'est qu'une pure convention, licite sans doute, mais de droit positif pur, et qui par conséquent n'a pas de valeur absolue ou qui ne puisse être justement abolie par l'autorité souveraine de la nation ? N'a-t-elle pas le droit de choisir la forme de gouvernement qu'elle juge la plus propre à procurer le bien public ; et faut-il, par un respect fanatique ou ignorant pour un usage dont l'origine n'est peut-être qu'un abus de pouvoir, ou pour un prétendu droit qui ne pouvait être stipulé ni pour ni contre les générations à venir, subordonner le bien public, l'intérêt général, la prospérité d'une nation, la destinée de l'homme et par conséquent les droits de l'humanité, à l'exigence despotique d'un individu ?

Les contrats n'obligent en droit qu'autant qu'ils ne sont ni le résultat de la violence ni celui du dol, et ils n'obligent chacun que suivant les règles qui leur sont propres. Il ne faut pas dire ici que si la stipulation de la succession héréditaire au trône ne devait pas être respectée, aucun engagement passé entre les pères n'obligerait les enfants, même en droit privé. Cela est faux ; et la différence tient : 1° à ce que les engagements en droit privé ont lieu pour certaines choses déterminées, 2° à ce que leur exécution doit avoir lieu dans un temps fixé, tandis que le bien qu'on attend d'un souverain et de sa race n'est ni déterminé ni fini dans sa réalisation. Si donc ce bien, qui est tou-

jours dans la pensée des peuples et des souverains mêmes tout le bien dont la société est susceptible, ne peut être réalisé par le prince (et qui en jugera si ce n'est l'intéressée au plus haut degré, la nation?) c'est tout comme si un acheteur devenait insolvable, ou mieux comme si un mandataire devenait incapable. On lui dit donc : Vous vous êtes engagé à l'impossible; vos services passés ont été rétribués; vos services à venir ou ceux que nous ou nos enfants pourrions attendre de vous ou de vos successeurs ne répondent plus à nos besoins, ni par conséquent à la promesse que vous nous aviez donnée de les satisfaire; notre convention cesse donc par la force même des choses. Vous aviez été choisi, vous et les vôtres, pour procurer le bien public dans la plus haute mesure possible ; vous avez dû comprendre alors, et vous devez comprendre encore maintenant, que si, loin de procurer ce bien, vous y êtes devenu par suite des circonstances un des plus grands obstacles, votre présence au gouvernail du vaisseau de l'État serait une véritable contradiction. Vous y avez été préposé pour le diriger le plus sûrement et le plus avantageusement possible, pour le sauver au besoin ; or il arrive que vous en ralentissez, que vous en compromettez la marche, que vous n'en connaissez ni les voies ni la destination : cédez donc la place. Nous avons partagé votre ignorance et votre erreur; nous ne vous adressons aucun reproche, loin de là; mais notre salut avant votre vaine gloire, avant votre fortune et vos plaisirs. Vos services ont d'ailleurs été récompensés largement, et la nation n'oubliera pas

que vous avez eu l'honneur de lui commander. Voilà votre droit, voilà notre devoir. Le contrat entre le souverain et le peuple est donc un contrat de mandat, mais d'une exécution toute particulière, indéfini dans son objet immédiat, dans sa durée, et qui par là même serait sujet à être révoqué à chaque instant, si ce qu'il a de commun avec les autres contrats de cette nature n'entraînait déjà pas cette conséquence. Cette situation est aussi, et à plus forte raison, celle des souverains qui se mettent d'eux-mêmes à la tête d'une nation, et qui en sont tolérés ; ils sont alors de véritables *negotiorum gestores*, et par conséquent tenus à des obligations plus strictes que s'ils ne s'étaient point immiscés de leur propre mouvement dans les affaires du pays.

Au surplus, il n'y a pas au monde de trône un peu ancien qui n'ait été usurpé, et plus d'une fois. En sorte que si l'hérédité faisait la légitimité, il resterait à savoir, outre la manière dont les premiers souverains ont pu être légitimes sans hérédité, comment les usurpateurs ou leurs descendants ont pu devenir légitimes avec le temps. La durée de l'injustice, loin de la légitimer, ne fait que l'aggraver. Si donc une position usurpée peut devenir légitime avec le temps, ce n'est pas en vertu du temps lui-même (*tractu temporis*), circonstance qui n'a d'ailleurs rien de commun avec le droit; ce n'est pas non plus parce que les descendants de ceux sur lesquels l'usurpation avait été commise ont renoncé formellement ou tacitement à leurs droits, ou parce qu'ils n'existent plus; car un voleur n'en est pas moins un voleur parce que

celui qu'il a spolié lui donne forcément sa bourse, ou parce qu'il a été assassiné en la défendant. Il y a d'ailleurs un autre intérêt à considérer : un souverain ne peut pas ainsi céder ses droits sans l'agrément de la nation ; c'est lui qui avait reçu mission de gouverner et pas un autre ; le mandat est personnel, et d'une manière rigoureusement déterminé à cet égard; c'est donc faire par trop bon marché des droits des peuples que de leur faire dire comme l'âne de la fable : *Ergo quid refert mea cui serviam, clitellas dum portem meas.* Et puis, s'il raisonnait ainsi, il raisonnerait assez mal, car il y a bâts et bâts, maîtres et maîtres, et il n'est pas toujours indifférent d'être chargé d'éponges ou de sel, de porter des trésors ou des marchandises de vil prix.

VIII

Si de la souveraineté et du souverain nous passons à l'*État*, nous trouverons que ce mot n'a pas un sens bien défini : il signifie tantôt la chose publique, la cité, l'ensemble des droits politiques et civils, la société civile tout entière, tantôt le pouvoir souverain, tantôt le territoire national, tantôt les citoyens eux-mêmes conçus dans leur ensemble et formant une individualité collective, tantôt enfin un certain nombre de ces différentes acceptions, ou même toutes ces acceptions réunies (1).

Ayant déjà traité de l'État sous plusieurs de ses aspects, et devant traiter ailleurs les autres points de

(1) Cf. PUFENDORF, *Droit de la nature et des gens*, VII, 2, 13.

vue que je ne nomme pas proprement l'État, j'entendrai ici par ce mot le territoire national dans ses rapports avec l'*ensemble* de ses habitants, membres de la cité.

Un territoire national peut être considéré comme la propriété indivise de ses habitants formés en société. C'est pour ainsi dire le premier degré de la propriété. C'est le domaine indéterminé, *éminent* ou *inutile* dans l'état ordinaire des choses. Mais il y a comme un second degré de propriété, le domaine *utile*, dans lequel la propriété devient déterminée : c'est-à-dire que telle portion du territoire, sans cesser d'appartenir à la nation, qui n'a qu'une sorte de droit de protection et d'inspection, d'usage et d'aliénation, appartient aussi à des particuliers déterminés qui la font valoir ou l'aliènent comme s'ils en étaient propriétaires exclusifs. L'État cumule les deux genres de propriétés dans ce qu'on appelle proprement *domaine de l'État*.

On comprend l'utilité du domaine éminent, ainsi considéré ; il a sa raison dans cette partie de l'intérêt public qui dépend de la manière dont chaque citoyen use de sa chose, surtout de ses immeubles.

C'est en vertu de ce droit que l'État peut exproprier les particuliers pour cause d'utilité publique, s'emparer, moyennant compensation suffisante, de l'exploitation des mines précieuses qu'un particulier découvre dans son fonds, séculariser les propriétés ecclésiastiques, empêcher les citoyens de vendre leurs propriétés à des étrangers, etc. Mais nous ne pensons pas avec Kant que celui qui s'expatrie ne puisse pas

emporter le prix de ses immeubles vendus même à des nationaux, et après avoir désintéressé tous ses créanciers. Ce prix représente non pas la propriété nationale, mais seulement la propriété privée. L'exercice du domaine éminent ne peut donc aller jusque là, puisque l'intérêt public n'est pas lésé par cette aliénation. Autrement il faudrait dire qu'il est défendu de s'expatrier sous peine de confiscation de ses biens. Et puis, que de difficultés dans l'application d'un semblable principe ! Nous ne pensons pas non plus que le domaine éminent s'étende aux personnes, et que le prince puisse bannir par l'ostracisme un citoyen qui n'est que dangereux pour le pouvoir par son influence (1).

Nous pensons encore moins avec Wolf et Rousseau que le domaine éminent donne au souverain le droit de vie et de mort jusque sur l'innocent, pourvu qu'il en résulte un grand bien pour le reste de la société, ou plutôt pour lui épargner un grand mal. S'il est permis de sacrifier un seul de ses concitoyens, ou seulement une partie de ses droits pour procurer l'avantage des autres ou pour les soustraire à quelque danger grave et imminent, ou même pour les délivrer d'une calamité présente, la justice n'est plus sacrée, elle n'est

(1) C'est ici le lieu de faire remarquer que s'il est permis à un citoyen de s'expatrier, il ne peut cependant pas user de ce droit au préjudice d'une société qui l'a protégé pendant plus ou moins longtemps. Ainsi le jeune citoyen ne peut raisonnablement choisir pour s'expatrier le moment où la loi l'appelle sous les drapeaux, et moins encore le temps où il figure dans les cadres de l'armée, et bien moins encore le moment de la guerre, surtout s'il devait passer chez l'ennemi. Ce serait une sorte de désertion.

plus le premier des biens, il n'y a plus de droits ni de garanties pour personne ; on fait des autres un instrument pour ses fins personnelles ; le lien social est brisé ; l'égoïsme prend la place de la justice ; il suffit d'être le plus fort (car une majorité n'est pas autre chose) pour pouvoir s'emparer du bien, de la liberté et de la vie d'autrui ; on légitime par là jusqu'aux sacrifices humains. La morale peut bien commander le dévouement, mais le droit ne peut sans contradiction l'exiger (1).

C'était par une conséquence du domaine éminent que le prince exerçait autrefois le droit d'aubaine sur les propriétés immobilières et même mobilières situées en France, appartenant à des étrangers. Les articles 726 et 912 du Code civil n'étaient que des restes

(1) Schmalz réduit le domaine éminent au droit de l'État d'empêcher le démembrement du territoire. Il ajoute que « la manière dont l'entendaient les juristes fiscaux du dix-septième siècle n'est qu'une absurdité imaginée au profit du despotisme, et que les écrivains libéraux de notre époque ne sont pas plus raisonnables en attribuant le même droit à la nation. »

Le même auteur ne voit à l'État d'autre *fin* que la garantie de la liberté extérieure, et montre assez bien que c'est en vain qu'on a cherché à lui donner une destination supérieure.

En conséquence il fait consister le contrat social dans la protection du souverain et dans l'obéissance du sujet : ces deux choses, dit-il, sont réciproques et de tous les instants.

Il déduit des principes précédents les droits du souverain (du prince): il les restreint au devoir unique de protéger la liberté de tous.

Les devoirs du sujet émanent de la même source, suivant notre auteur ; et ces devoirs, ou plutôt ce devoir, l'obéissance, est tel que le sujet y reste soumis dans le cas même où son droit est violé par le souverain, attendu qu'il ne doit pas obéir dans l'intérêt du souverain (du prince), mais dans l'intérêt social ou commun. — Il y aurait ici une distinction à faire, suivant que le sujet doit agir comme simple particulier ou comme revêtu du pouvoir électoral, législatif ou autre qui ne rentre pas sous le contrôle ou l'autorité du prince.

d'un pareil droit. La loi de 1819, qui les a abolis, en contient cependant quelque vestige encore.

Le domaine éminent suit la souveraineté, l'État pour ainsi dire territorial ; il ne peut donc être aliéné qu'à la condition que l'État qui le possède cesse d'être souverain, c'est-à-dire à la condition d'être soumis à une puissance étrangère à titre de province.

Par le fait que le domaine éminent appartient à la nation, il s'ensuit entre autres choses importantes : 1° que tous les citoyens d'un État sont réellement propriétaires indivis de ce domaine ; 2° qu'il n'y a réellement aucune partie du territoire national qui soit censée sans maître à l'égard d'un étranger ; 3° que celui-ci ne peut par conséquent occuper utilement un terrain vacant, ni prescrire un immeuble abandonné.

Le domaine *éminent* se distingue :

1° Du domaine *public,* en ce qu'il s'étend à toute la surface du territoire national ; en ce qu'il ne peut jamais devenir propriété privée, ni par donation, ni par vente, ni par prescription. Le domaine public est inaliénable et imprescriptible, il est vrai, tant qu'il est domaine public ; mais on peut donner une autre destination à la portion du territoire qui a ce caractère, et dès lors il perd ses priviléges. Le domaine public n'exclut point le domaine éminent.

2° Du domaine de l'*État* en ce que celui-ci, joint au domaine éminent, peut être aliéné ou prescrit ; en ce qu'il est domaine utile pour l'État qui en a la pleine propriété.

3° Du domaine de la *couronne*, en ce que celui-ci, joint comme tous les autres au domaine éminent,

n'est qu'un droit d'usufruit, un droit personnel du prince comme prince, tandis que le domaine éminent est un droit particulier de propriété appartenant à la nation. Autrefois, lorsque le prince définissait l'État, en disant : l'État c'est moi, la distinction n'aurait pas été aussi facile.

4° Du domaine *privé du prince*, en ce que celui-ci est une pleine propriété semblable à celle des autres citoyens et soumise aux mêmes lois, excepté en matière de succession, afin sans doute d'éviter qu'une partie du domaine du roi ne passe, par des alliances, à des princes étrangers.

Le prince peut assurément avoir un domaine privé, dans les monarchies à vie comme dans les monarchies héréditaires ; le droit ne s'y oppose nullement, mais nous pensons qu'une politique clairvoyante ne doit pas le souffrir, parce que c'est en général un mauvais voisin qu'un voisin couronné ; parce qu'il peut, surtout s'il est prince héréditaire, acquérir une portion notable du royaume, et faire de sujets, indépendants d'abord par leur fortune, de simples fermiers, et à la fin peut-être des esclaves de la glèbe. Nous voudrions donc que les propriétés privées d'un prince qui monte sur le trône fissent retour aux biens de la couronne, sans distinction s'ils proviennent d'apanages, ou d'hoiries, ou d'acquêt.

Il est clair que s'ils proviennent d'apanages, il en doit être ainsi. Ce qui vient de l'État doit retourner à l'État en pareille occasion, à moins qu'on ne supprime les dotations de la couronne et la liste civile.

Mais nous allons plus loin et nous pensons, par les raisons de prudence alléguées plus haut, que tous les autres biens du prince qui doit régner à vie, qui occupe un trône héréditaire, doivent appartenir à l'État. Mais si la principauté n'est conférée que pour un temps limité, si le prince abdique ou qu'il soit déposé, rien de plus juste que de le faire rentrer dans ses biens, même dans ses apanages. Nous voudrions encore que les apanages ne fussent point inaliénables, ni insaisissables ; les princes du sang, comme les simples particuliers, doivent être économes sans avarice ; ils doivent surtout être justes et payer leurs dettes. Il devrait de plus être décidé que la nation ne répond en rien des dettes de la couronne, et que si elle juge à propos de les payer c'est par pure convenance, par générosité ou par pitié pour certains créanciers.

Si les apanages étaient aliénables, il y aurait, j'en conviens, deux inconvénients assez graves : le premier c'est que les princes apanagistes pourraient fort bien se ruiner ; le second que les apanages engagés pourraient ne pas plus faire retour à la couronne alors même qu'il y aurait lieu par défaut de descendants mâles et légitimes, par l'ordre de succession au trône, que les apanages aliénés mêmes. Toutefois ce ne sont là que des inconvénients, tandis qu'il y a injustice dans la position contraire. La préférence ne peut donc être douteuse en droit. D'ailleurs, ces inconvénients ne seraient peut-être pas sans quelque utilité : d'une part, les princes seraient plus économes ; de l'autre, la nation pouvant sé lasser à

la longue de les doter foncièrement ou se trouver dans l'impuissance de le faire, renoncerait au principe ruineux et médiocrement rationnel de l'hérédité (1).

CHAPITRE III

DES FORMES DU PRINCIPAT OU DU GOUVERNEMENT.

SOMMAIRE :

La souveraineté ou souveraine autorité sociale a pour expression le gouvernement. — Le gouvernement, comme la souveraineté elle-même, est fait pour la société, et non la société pour le gouvernement. — Formes diverses de gouvernements. — Formes simples ; formes mixtes.

Nous savons que la nation possède le droit suprême dans l'État ; que ce droit ne peut être ni aliéné ni prescrit ; qu'une nation cesserait d'être plutôt que de perdre ses droits d'être gouvernée pour son plus grand bien ; qu'elle seule est juge née de ce bien ; qu'elle a le droit, non seulement de le chercher, mais encore de s'en procurer les moyens, l'usage libre et indéfini de ces moyens, et par conséquent de se prémunir contre tout pouvoir qui serait tenté de les lui ravir. Ces droits sont les mêmes pour toutes les nations, qu'elles en usent ou qu'elles n'en usent pas, qu'elles les connaissent ou qu'elles les ignorent. Ils

(1) Cf. DE ROTTECK, t. 1, p. 286, t. 2, p. 81-97, 99-148-170 ; t. 3, p. 79 et suiv. V. sur les origines de la souveraineté l'appendice VII[e].

sont naturels et par conséquent immuables et imprescriptibles. Il n'y a donc pas lieu de rechercher quelles sont les différentes formes de la souveraineté, ni même du souverain, si par souverain nous entendons celui en qui réside le principe ou la source de la souveraineté, le droit suprême de vouloir et de faire dans la société. Ce souverain c'est toujours la nation. Mais si par souverain nous entendons au contraire celui qui *exerce* le droit de souveraineté, le prince, le gouvernement, alors la question peut avoir lieu. En effet, une très petite société peut elle-même faire ses lois, vaquer en corps à ses principales mesures administratives, quoique pour les détails elle soit obligée de prendre des délégués; car évidemment elle ne peut être tout entière, à chaque moment, sur tous les points de son territoire ou ailleurs pour exercer ou faire respecter le droit. Une communauté religieuse de reclus ne pourrait pas même s'administrer ainsi. Tous ne peuvent pas tout faire et partout en même temps. Preuve évidente que l'administration doit être déléguée.

Le gouvernement n'est, suivant Rousseau, qu'un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain (le prince), pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique (1). Le gouvernement peut se définir aussi : la personne individuelle ou collective qui exerce les droits de souve-

(1) *Contrat social*, l. III, ch. II. C'est l'un des meilleurs chapitres du livre.

raineté; en ce sens le pouvoir législatif en fait partie, et l'on se trouve ainsi d'accord avec un grand nombre de publicistes.

La forme des gouvernements varie suivant le nombre des magistrats qui sont revêtus du pouvoir principal de la souveraineté, ou, si l'on veut être fidèle à la pensée de Rousseau, qui exercent le pouvoir exécutif, ou bien enfin qui exercent le pouvoir suprême dans sa plénitude. Or on conçoit que tous ou presque tous votent les lois; que tous encore se mêlent du pouvoir exécutif, sauf à faire les uns une chose les autres une autre; c'est la *démocratie*. Quelques-uns seulement peuvent être chargés du soin de donner des lois à tous et d'administrer la chose publique; c'est l'*aristocratie*. Un seul enfin peut avoir cette mission; c'est la *monarchie absolue*. Mais ce sont là des extrêmes qui n'ont rien de rigoureusement déterminé. La royauté elle-même a été partagée. Elle peut d'ailleurs être à temps, à vie, héréditaire, élective, investie d'attributions plus ou moins nombreuses et plus ou moins étendues chacune. Aristote distinguait cinq espèces de royautés. On peut dire que ce nombre est beaucoup au-dessous de celui qui devrait correspondre aux différents points de vue principaux sous lesquels on peut l'envisager.

L'aristocratie et la démocratie sont encore susceptibles de plus de formes diverses que la royauté.

Je ne parle même pas de l'abus de ces trois formes fondamentales, de l'ochlocratie, de l'oligarchie et de la tyrannie. Cette dégénérescence des formes principales des gouvernements avait déjà été approfondie

par Platon ; mais les formes normales furent peut-être encore mieux connues d'Aristote. Il est certain du moins que ce dernier philosophe pénètre plus avant dans les subdivisions du genre, et que l'application de sa méthode analytique l'a conduit à des résultats de détail qui avaient échappé à son maître ou qui en avaient été dédaignés.

Outre les formes simples ou extrêmes, il en est de mixtes où les trois éléments primitifs se combinent deux à deux, ou tous les trois dans des proportions indéfiniment variées (1). Chaque espèce présente aussi ses variétés réelles ou possibles suivant que le pouvoir est conféré à temps ou à vie, qu'il est électif ou héréditaire, etc., etc.

Notre objet n'est pas d'étudier toutes ces formes comme faits, mais uniquement au point de vue du droit, en nous attachant seulement aux trois principales.

(1) On peut résumer ainsi toutes ces formes :

1° simples	monarchie. aristocratie. démocratie.	
2° composées	composées au premier degré.	monarchie aristocratique, — monarchie démocratique, — aristocratique monarchique, — aristocratie démocratique, — démocratie monarchique, — démocratie aristocratique.
	composées au troisième degré.	monarchie aristocratico-démocratique, — ou monarchico-démocratico-aristocratique, — aristocratie monarchico-démocratique, — ou monarchico-démocratico-monarchique, — démocratie monarchico-aristocratique, — ou démocratie aristocratico-monarchique.

Rousseau, partant de la volonté du souverain, de celle du corps simple ou composé de la magistrature souveraine, de celle enfin propre à chaque individu, et de l'harmonie qui doit exister entre ces trois sortes de volontés, conclut que plus les magistrats sont nombreux plus le gouvernement est faible (1).

§ 1

De la démocratie.

SOMMAIRE :

Démocratie pure, impossible. — Démocratie représentative. — Elections. — Rousseau, son opinion sur la démocratie. — Réflexion.

La démocratie pure ou le gouvernement du pays par le pays lui-même n'est pas possible. Mais le peuple, surtout si le pays est très restreint, peut voter lui-même ses lois. Pour peu que le pays soit étendu, les réunions politiques se multiplient nécessairement ; la délibération ne peut plus être commune ; ce qui n'empêche point cependant qu'une loi proposée ne puisse être votée par la nation.

Si l'on veut avoir une délibération commune, unique, il faut alors avoir une représentation nationale, une ou plusieurs chambres législatives. Les représentants sont élus directement ou indirectement par la partie du pays qu'ils représentent. Ils peuvent l'être directement, si les circonscriptions électorales sont très res-

(1) *Ib.* C. II, p. 189.

treintes; indirectement, s'ils sont nommés par des délégués, qui sont eux-mêmes le produit de l'élection directe ou indirecte, suivant que l'élection est à deux ou trois degrés.

Rousseau lui-même convient qu'alors encore que la démocratie pure serait bonne, elle n'est pas possible : « Il n'a jamais existé, dit-il, de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes (1). »

Je ne sais si un bon gouvernement impossible peut être appelé parfait; mais ce dont on ne peut douter, c'est que la force, les préjugés, les opinions y auraient beaucoup plus de part que la raison.

Burlamaqui reconnaît trois points nécessaires dans toute démocratie : 1° la fixation d'un temps et d'un lieu pour la réunion du peuple ; 2° l'établissement de magistrats chargés d'administrer en son nom et de la convoquer dans les cas extraordinaires; 3° la prépondérance décisive de la majorité des suffrages.

(1) *Contrat social.* L. III, ch. IV.

§

De l'aristocratie et de la noblesse.

SOMMAIRE :

Élément de l'aristocratie. — Régime naturel, — Ses dangers. — Moyen de les prévenir. — La noblesse. — Opinions de Montesquieu, d'Ancillon, de Sismondi. — Quatre sortes d'aristocratie.

Le gouvernement aristocratique, si par aristocratie nous entendons l'autorité des plus capables et des meilleurs, est naturel ; nous serions même très porté à penser avec Rousseau qu'il fut celui des premières sociétés. Mais il ne contient pas les garanties nécessaires au peuple. Il y a plus : c'est qu'il devient promptement une source d'inégalilés choquantes, de priviléges de familles et de castes, et par conséquent une source d'injustices, d'oppression et d'abaissement pour le reste du peuple.

L'aristocratie n'est bonne qu'autant qu'elle est restreinte dans les limites de la justice, c'est-à-dire qu'autant qu'elle est naturelle, temporaire, ou viagère tout au plus, fondée en tout cas sur la double base du mérite personnel et du choix consciencieux du peuple ou de ses représentants. Si ces conditions viennent à manquer par suite de l'usurpation de l'autorité et de la concentration héréditaire du pouvoir dans un certain nombre de familles, la société se partage en classes rivales, ennemies même ; le patriciat ou la noblesse succède à l'aristocratie, et le peuple en est bientôt opprimé. C'est alors, suivant Rousseau, le pire des gouvernements.

Or il est inévitable qu'un corps de patriciens qui a la faculté de se recruter, ne choisisse pas au sein de ses propres familles, et au degré le plus proche. C'est-à-dire qu'un gouvernement aristocratique doit nécessairement dégénérer en gouvernement de castes. Il faudrait que les hommes ne fussent pas hommes pour qu'il en fût autrement.

Le danger est moins éminent si les grands, revêtus de *toute* l'autorité souveraine, ont la sagesse de laisser au peuple le libre choix des hommes qui doivent faire partie du sénat (1). De cette manière le gouvernement se rapproche de l'aristocratico-démocratique. Il s'en distingue cependant par la réunion des deux pouvoirs dans les mains du sénat, qui fait toutes les lois, nomme tous les hauts fonctionnaires publics, les tient soumis à sa puissance, mais surtout par l'élection à vie de chaque sénateur. Le corps seul aurait le droit de juger et de retrancher l'un de ses membres.

Suivant Montesquieu, les sénateurs ne doivent point avoir le droit de remplacer ceux qui manquent dans le sénat ; rien, dit-il, n'est plus capable de perpétuer les abus... Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite ; et elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie.

Mais si le sénat n'était pas appelé à se recruter

(1) Nous appelons sénat le corps aristocratique qui gouverne un État, que la dignité soit héréditaire ou à vie, que le sénat soit le seul corps législatif ou qu'il ne soit qu'une chambre haute.

lui-même à son gré, serait-ce un gouvernement aristocratique ?

Ancillon ne conçoit pas de de noblesse sans fortune territoriale. Cette fortune ne présente pas encore assez de stabilité si elle n'est pas érigée en majorats et ne peut être transmise par substitutions. De plus, la noblesse doit être héréditaire, sans quoi elle cesse bientôt d'être. Il ne lui croit du reste rien de particulier sous le rapport naturel et moral ; il n'y voit qu'une institution politique qui contient et soutient tout à la fois la monarchie.

Les anciens publicistes, dit Sismondi, invoquaient l'aristocratie, et les modernes la repoussent. L'aristocratie est un pouvoir attaché à l'illustration, sa force est dans l'esprit de corps. Elle est de quatre sortes : de naissance, de manières, de talents et de richesses (1). La troisième ne peut devenir une puissance politique. La quatrième se combine fort bien avec les trois premières. Son pouvoir s'est accru depuis que celui des autres a décliné. Ni les lois ni l'opinion ne peuvent anéantir ces quatre aristocraties. Tout pouvoir est toujours confié à une distinction quelconque, ou à une aristocratie.

Les quatre aristocraties ont toujours quatre classes

(1) Pourquoi pas de cinq? Une moralité supérieure n'est-elle pas un titre d'estime aussi juste et aussi puissant sur les esprits éclairés et raisonnables, que de bonnes manières? Serait-ce parce que la vertu est d'une appréciation plus difficile, qu'elle n'est réellement point extérieure, qu'elle peut être le partage du plus ignorant et du plus pauvre, tandis que l'idée d'aristocratie implique celle d'instruction, d'élégance, de richesse, en un mot de distinction? Platon cependant voulait qu'elle fût dans la république le seul titre à la haute fonction de censeur. Mais c'était encore la vertu prise dans l'aristocratie.

du peuple qui leur sont opposées, et lors même qu'elles voteraient toujours ensemble, elles ne formeraient que le petit, et même le très petit nombre. Est-ce donc, s'écrie le publiciste dont nous analysons la pensée, est-ce donc à la majorité compacte des hommes nouveaux, des hommes grossiers, des ignorants, des pauvres, qu'on voudrait déférer la souveraineté, à l'exclusion des gens bien nés, polis, instruits ou riches? — Le peuple est souverain sans doute, ou plutôt son droit s'élève au-dessus de toute constitution ou de tout souverain, mais en tant seulement qu'il est unanime. — Le pouvoir des majorités sur les minorités n'est point un droit naturel, mais un droit constitutionnel. — Les révolutions sont faites par les majorités sans doute, mais elles ne sont vraiment légitimes que quand les minorités se sont volontairement soumises. — La pairie est une invention toute monarchique; tous les sénats républicains ont été électifs; toujours, quand ils se sont appuyés sur le patriciat, c'est par un libre choix; mais constitués avec la pensée toujours dominante de la perpétuité, ils ont en général été autorisés à se recruter eux-mêmes, tantôt par un scrutin entre tous les membres, tantôt par l'élection de quelques officiers tirés de leur corps, tels que les censeurs (1).

(1) Ouvrage cité, p. 285-329.

§ 3

De la monarchie.

SOMMAIRE :

Monarchie pure ou absolue. — Monarchie héréditaire, élective. — Inconvénients de la monarchie absolue. — Monarchie tempérée.

La monarchie pure ou absolue a été regardée par plusieurs philosophes anciens comme le meilleur des gouvernements quand le prince est ce qu'il doit être. Elle l'emporte en effet sur les autres formes de gouvernement par l'unité de volonté, d'autorité, de commandement, par l'unité de vues et l'ensemble des opérations qui doivent les réaliser.

Mais que d'inconvénients à côté de ces avantages! Comment un roi absolu peut-il connaître tous les besoins de son peuple ! Quelle puissance de génie ne lui faudrait-il pas pour donner toutes les lois propres à les satisfaire ! Comment peut-il en surveiller utilement l'exécution ? Que deviendra la chose publique si le prince est mineur ou incapable, s'il a l'esprit faussé et le cœur perverti, s'il n'aime que les plaisirs et néglige les affaires, s'il est égaré par un petit nombre de courtisans, s'il ne sait point se reconnaître au milieu des intrigues qui s'ourdissent à chaque instant autour de lui? De combien de préjugés sa jeunesse n'est-elle déjà pas imbue par les flatteurs ! Que de goûts ruineux, que d'habitudes pernicieuses

ne contracte-t-il pas avant de monter sur un trône héréditaire! Plus un monarque est absolu, moins il gouverne; c'est le régime par excellence des ministres et des courtisans. Trompé par eux, il n'a que l'apparence d'un pouvoir dont ils ont la réalité. Il est vrai qu'il peut les disgracier et même les punir : mais c'est pour retomber sous la dépendance d'autres serviteurs qui deviendront aussi ses maîtres; la force des choses exige qu'il leur obéisse tout en croyant leur commander. C'est bien autre chose s'il se décharge entièrement sur eux du soin de son gouvernement. C'est alors le despotisme oriental avec les intrigues et les révolutions de palais, ou le règne des rois fainéants, qui préparent l'avénement des maires du palais.

Mais supposons qu'un prince absolu veuille l'être en réalité et prenne son rôle au sérieux. Epargnera-t-il les trésors ou le sang de ses sujets s'il est prodigue ou passionné pour la guerre? Respectera-t-il les restes de leur liberté s'il croit sentir l'ombre de leur résistance? Ne deviendra-t-il pas plutôt un tyran, pour peu qu'il soit sujet à l'orgueil et à la colère, deux passions si naturelles et si ordinaires chez les hommes puissants?

Et puis, cette unité de vues dont on parle se rencontre-t-elle donc dans un prince qui manque de vues, ou qui en change trop facilement? Est-elle compatible avec la succession des princes, alors même qu'ils sont héréditaires? Combien n'est-elle pas plus sûre dans un corps qui ne se renouvelle que très lentement, ou dans un peuple éclairé qui parle et

entend à chaque instant parler de ses affaires, et les discute librement?

C'est donc bien avec raison que Platon a dit que si la royauté est le meilleur de tous les bons gouvernements, elle est aussi le pire des mauvais, tandis que la démocratie est le meilleur entre ces derniers.

Et que de chances n'y a-t-il pas pour qu'un roi soit un homme médiocre ou même quelque chose de moins, surtout s'il est héréditaire? Il y a d'abord toutes les chances naturelles, puis toutes les causes particulières qui font que les princes, quelque soin qu'on prenne de leur éducation, valent presque toujours moins qu'ils n'auraient valu dans une autre condition.

Si la royauté est élective, d'une part elle livre l'État à la brigue et à la corruption; de l'autre, elle le laisse sans force suffisante pendant l'interrègne. Ce n'est pas tout. Un roi élu sera généralement un homme capable, mais par là même plus dangereux pour la liberté. Il cherchera toujours et par tous les moyens à fonder une dynastie.

Mais élective ou héréditaire, la royauté, considérée comme revêtue du pouvoir souverain de faire la loi, de la faire exécuter par des agents de son choix et qui dépendent de son bon plaisir, est un pouvoir immense. Ce pouvoir aura toujours le double défaut: 1° d'être trop étendu pour qu'un seul puisse en bien user, même comme modérateur ou régulateur; 2° d'être contraire à la dignité, et plus encore à la prudence du côté des nations si la royauté est leur œuvre, et à la justice si elle leur est imposée. Ce

pouvoir sera toujours partagé entre un plus ou moins grand nombre de courtisans, qui l'exerceront sans contrôle possible de la part des plus intéressés, sous des titres divers, mais qui rappelleront toujours les ministres et les satrapes des rois de l'Orient, les proconsuls romains, les intendants de nos vieilles provinces, nos anciens fermiers généraux et toutes les autres variétés de petits despotes préposés pour tenir le peuple en respect en l'écrasant. Les courtisans formeront à la longue une aristocratie nobiliaire, qui s'emparera de toutes les branches du pouvoir et n'en laissera pas le plus petit rameau accessible à des hommes du peuple. Telle est la marche naturelle des choses sous les monarchies absolues, jusqu'à ce que la noblesse force la royauté à l'écraser au moyen du peuple, ou que celui-ci se soulève de lui-même contre tous ses oppresseurs.

Suivant Montesquieu, le pouvoir monarchique ne s'étend pas jusqu'à faire ou à défaire les lois fondamentales, mais seulement à gouverner en conséquence de ces lois; le prince est la source de tout pouvoir politique et civil. Du reste, ce publiciste célèbre veut à la monarchie des pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants : il en fait même l'essence du gouvernement monarchique. Ce pouvoir intermédiaire, c'est la noblesse. Point de monarque, point de noblesse ; point de noblesse, point de monarque, mais un despote. Cette dernière partie de la maxime a pu être vraie avant l'établissement des monarchies constitutionnelles, mais elle a cessé de l'être maintenant. Encore a-t-on soutenu dernièrement la faus-

seté de l'assertion comme fait ou au point de vue historique : « On se méprend étrangement, dit M. H. Passy, dans un article remarquable (1), quand on croit que, pour s'établir et durer, la forme monarchique a besoin de la protection des classes investies de priviléges particuliers. Il n'y a pas de société où ne surgissent naturellement des intérêts et des forces disposés à prêter leur appui à tout pouvoir devenu nécessaire au maintien de la paix publique. » La noblesse, comme l'observe Voltaire, est plutôt l'essence du gouvernement féodal ou aristocratique, que celui de la monarchie.

D'un autre côté, toujours suivant Montesquieu, les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes, sont nécessaires pour que le pouvoir intermédiaire dont il parle puisse subsister.

Outre les rangs intermédiaires, Montesquieu veut aussi dans les monarchies ce qu'il appelle un dépôt de lois, c'est-à-dire, selon toute apparence, des parlements, des corps de judicature.

(1) *De la Démocratie dans ses rapports avec les formes de gouvernement.* Compte-rendu des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. (Janvier 1871, p. 89 et suiv.)

§ 4

Des gouvernements mixtes, et surtout de la démocratie représentative ou aristocratique.

SOMMAIRE :

La démocratie représentative. — Sa raison. — Étendue du droit électoral.— Supériorité juridique de cette forme de gouvernement.

Notre intention n'est pas de nous occuper de toutes les formes mixtes de gouvernement, mais seulement de celle qui nous paraît absolument la meilleure, qui est du moins la seule irréprochable du côté du droit, parce qu'elle est la seule appropriée au présent et à l'avenir de l'homme, à ses intérêts de toute nature et à son perfectionnement indéfini.

Elle est fondée sur le double principe qu'une nation a le droit de faire ses affaires, mais que ne pouvant les faire elle-même, elle doit en charger ceux de ses membres qu'elle en croit le plus capables. Rien n'est plus naturel, plus simple ni plus juste. C'est à cet état de choses que tendent tous les gouvernements mixtes, mais surtout les monarchies constitutionnelles.

Tout membre de la cité, qui n'est ni incapable ni indigne, ni *alieni juris*, doit avoir droit de suffrage : c'était déjà la formule de Spinoza (1).

Personne n'a le droit de se plaindre de cette forme

(1) *Tractatus theologico-politicus*, p. 490, édit. Gfrœrer.

de gouvernement. Toutes les autres au contraire ne sont justes que relativement, c'est-à-dire qu'autant qu'elles sont voulues de tous les intéressés. Mais il ne faut rien moins que cette volonté, exprimée ou tacite, pour que l'injustice matérielle qu'elles contiennent cesse d'en être une. Or ce consentement n'est jamais donné qu'au nom de la nécessité, de la part de ceux qui connaissent leur intérêt et leur droit. Quant à ceux qui les ignorent, il est certain qu'ils penseraient comme ceux qui les connaissent s'ils étaient plus éclairés.

Sismondi pense que les nations qui s'élèvent progressivement à la liberté doivent demander à leurs souverains que la représentation nationale soit le grand conseil de la nation, le conseil qui, plus tôt ou plus tard, doit tout connaître et opiner sur toutes choses. Les peuples, après tout, ne peuvent compter sur aucune autre garantie que sur cette inspection nationale, sur cette publicité... Ce n'est pas sans cause que les monarques redoutent la publicité, car de souverains elle les fait descendre au rang de fonctionnaires. Des droits communaux étendus, une publicité complète dans les tribunaux, l'organisation militaire des citoyens, l'abolition de toute censure préalable pour les livres, la publicité des débats de l'assemblée nationale sont aussi des droits à réclamer de tout peuple qui aspire au bienfait de la liberté.

Cet auteur pense que tout progrès révolutionnaire vers la liberté doit, chez un peuple homogène comme la France et qui possède une grande capitale où toute la vie du pays se centralise, aboutir à la démocratie

d'une grande ville, c'est-à-dire à une fausse liberté et à une fausse souveraineté. Si au contraire une nation est composée d'éléments dissemblables, la liberté doit aboutir à un gouvernement fédératif. Il reconnaît que cette dernière forme de gouvernement est la moins propre à une guerre offensive, mais qu'elle est la plus avantageuse pour une guerre défensive. Il y a sans doute plusieurs exemples du contraire, mais c'est que les liens de la fédération s'étaient relâchés. La tendance à ce relâchement est dans la nature des choses. Il ne faut donc pas trop s'effrayer d'une forte unité nationale.

§ 5

De la meilleure forme de gouvernement.

SOMMAIRE :

Si toutes les formes de gouvernement se valent absolument, ou si l'une d'elles peut servir d'idéal. — Application à la société française.

De ce qu'il n'y a de meilleur pour un peuple, en fait de gouvernement, que ce qui est le plus approprié à son état et à ses besoins actuels, on a conclu fort mal à propos que toutes les formes de gouvernement n'auraient qu'une bonté relative, et qu'elles sont à peu près toutes également bonnes et également mauvaises. On ne fait pas attention qu'au point de vue dés principes, ou en matière scientifique et idéale, elles doivent être jugées d'après la nature essentielle de l'homme et d'après sa destinée, sauf, dans l'applica-

tion, à tenir un très grand compte de toutes les circonstances physiques et morales où se trouvent les peuples pour les amener insensiblement à recevoir enfin la seule constitution en harmonie avec la destinée humaine. Toutes les autres ne sont que des moyens pour celle-ci, qui est la seule absolument bonne, la seule vraiment équitable. Tout le reste n'est qu'un pis aller imposé par la nécessité seule. C'est, ou le régime qui ne convient qu'à un tempérament plus ou moins faible, ou même le médicament qui n'est salutaire que dans la maladie. Mais une fois que la constitution est dans sa force, ou que la santé est rétablie, il faut au corps des aliments plus fortifiants ou plus sains. Il en est encore de l'utilité des mauvaises constitutions sociales comme de celle des préjugés; leur bonté n'est que négative : ôté le mal qu'elles sont destinées à neutraliser, alors non seulement elles ne seront plus bonnes, mais elles se trouveront évidemment mauvaises. C'est ainsi qu'un préjugé n'est utile qu'à cause d'un autre ; que celui-ci disparaisse, et le premier ne sera plus qu'un mal sans mélange de bien.

Nous convenons donc de l'utilité, de l'opportunité relative de certaines formes de gouvernement, mais nous soutenons aussi qu'il y en a une qui est plus que toutes les autres appropriée à la nature et à la destinée de l'homme. Nous ajoutons que si les autres ne sont pas plus ou moins propres à préparer l'avénement de celle-là, à la rendre possible d'abord, nécessaire enfin, elles sont comparables à des remèdes qui, tout en soutenant le malade, entretiennent la maladie ; ce

sont moins des remèdes en tout cas que de misérables palliatifs. L'humanité n'est pas un corps malade d'une maladie mortelle ; elle a un principe éternel de vie et de développement, qui permettra toujours à des mains habiles de l'amener à l'état sain, et de lui donner ensuite le régime qui convient aux forts. Il faudra sans doute quelquefois beaucoup de temps pour en venir là ; mais si ceux qui se donnent pour conducteurs des peuples avaient une idée du but auquel ils doivent tendre ; s'ils connaissaient bien les obstacles qu'ils ont à combattre, les moyens qu'ils doivent employer pour le faire avec succès ; s'ils voulaient sérieusement et fortement le bien public, surtout l'éducation et l'émancipation des peuples, les deux biens par excellence pour des êtres raisonnables et la garantie de tous les autres ; si enfin ce système était accepté de tous ceux qui se succèdent au pouvoir, il suffirait très certainement de quelques générations pour lancer avec vigueur et sûreté le char de l'État dans la voie d'une rapide civilisation. Mais hélas ! il y a partout et toujours tant d'hommes d'affaires et si peu d'hommes d'État, l'ambition l'emporte si généralement et à un si haut degré sur l'amour du bien public, que l'humanité gémira longtemps encore sous la conduite ignorante et égoïste de ses chefs.

Toutefois nous pouvons rendre grâces au ciel des progrès déjà faits, puisque nous avons un vif sentiment de la nécessité d'en faire davantage. Toutes les fins de non-recevoir qu'on nous oppose pour nous empêcher d'approcher de plus près de l'idéal, tous les arguments historiques qu'on allègue même pour

nous décider à rentrer dans les voies plus franches des monarchies mixtes ou absolues, sont sans valeur aucune, par la raison toute simple que la société française ne ressemble à nulle autre. Elle diffère des sociétés anciennes parce qu'elle n'a ni esclaves ni patriciens. Elle diffère des sociétés modernes les plus avancées en liberté et en civilisation, parce qu'elle n'a plus d'aristocratie légale ou de priviléges, et que l'égalité devant la loi est presque aussi bien établie dans ses mœurs et dans ses lois que dans ses convictions.

Elle forme donc la société la plus identique, la plus une, la mieux graduée, la plus légèrement nuancée dans tous ses éléments, qui soit au monde. Plus d'intérêts de corps opposés à d'autres ; plus de noblesse, plus de clergé comme corps politique, plus de tiers-état, mais seulement des Français et rien que des Français. Quelle admirable fusion sociale ! quelle précieuse garantie pour l'avenir ! Avec quelle majestueuse simplicité la nation pourrait s'avancer comme un seul homme vers ses destinées ! Elle ne devrait plus avoir dans son sein de luttes sérieuses à soutenir, de prétentions injustes et puissantes à mettre à la raison. Elle est en possession de la liberté et de l'égalité véritables, c'est-à-dire de l'égalité proportionnelle et de la liberté légitime ou compatible avec la justice. Elle peut éviter, dans l'organisation des pouvoirs publics, des complications qui n'aboutissent qu'à mettre en présence des forces ennemies, à paralyser ou à fausser le jeu du mécanisme gouvernemental. La question économique seule peut l'agiter encore, mais une solution

est inévitable ; elle ne sera toutefois définitive qu'autant qu'elle sera fondée sur une justice tempérée par une bienveillance mutuelle. Cet accommodement est évidemment dicté par l'intérêt de tous, et si l'État n'a pas à l'imposer, au moins dans toute son étendue, il ne peut en tout cas que s'y montrer favorable, et très disposé, dans la mesure de ses attributions légitimes, à le faire respecter.

En résumé : la bonté des constitutions est absolue ou relative ; il n'y en a qu'une seule dont la bonté soit absolue, parce qu'il n'y en a qu'une qui soit appropriée le plus possible à la nature et à la destinée humaine. Celle-là doit être le but de toutes les autres et le dernier mot de l'organisation sociale : elle doit, à la fin, être la même pour tous les peuples capables d'une complète civilisation ; tout ce qui exige des différences, tout ce qui sort de cette haute généralité, est réglementaire ou d'exécution et n'appartient point aux parties constitutives et fondamentales de la société humaine ou du droit public universel. Toutes les autres constitutions ne sont donc que provisoires. Elles n'ont donc qu'une bonté relative aux circonstances de toutes sortes où se trouvent les peuples qu'elles régissent, et doivent varier avec ces circonstances mêmes. Mais si elles sont sagement conçues, tout en recevant la loi de ces circonstances ou du fait, elles tendront à les déterminer de manière à faire de plus en plus l'éducation politique du peuple, à le rendre de plus en plus susceptible de la constitution dernière et absolue, de manière enfin à soumettre le fait au droit.

Suivant Rousseau, la monarchie ne convient qu'aux nations opulentes, l'aristocratie aux États médiocres en richesse ainsi qu'en grandeur, la démocratie aux États petits et pauvres. Mais ce n'est pas à dire que la démocratie représentative ne convienne pas également aux États médiocres et aux grands États; seulement la monarchie, dans la pensée de Rousseau, ne convient qu'aux grands.

Du reste, le signe auquel on peut reconnaître la convenance d'une forme de gouvernement, n'est pas l'étendue de la population, comme le dit Rousseau; car des peuples abrutis par le despotisme et la misère multiplieront plus que d'autres moins malheureux et moins dégradés. Le grand nombre d'habitants d'un pays ne prouve pas qu'ils soient heureux, mais seulement qu'ils ne sont pas toujours très sensibles à leur dénûment, et qu'ils ne sont pas encore si profondément misérables que la faim, la peste ou d'autres fléaux analogues fassent annuellement périr une grande partie de la population.

Si maintenant nous revenons un peu sur nous-mêmes, et que nous nous demandions ce qu'il manque encore à la France pour qu'elle puisse jouir de la forme simple de gouvernement rêvée par les publicistes philanthropes, nous trouverons que la France, malgré les nombreux avantages qu'elle possède déjà, avantages que nous avons fait ressortir et qui la rendent plus propre qu'aucune autre nation du monde à devenir le type nouveau des sociétés futures, pourrait difficilement conserver le degré de liberté qu'elle a conquis, loin de l'étendre, si elle ne devenait

généralement plus instruite, plus morale, plus attachée à ses institutions, plus une encore, mais par son éducation morale et politique plutôt que par la centralisation administrative, enfin plus patiente, plus prévoyante, et plus constante dans ses bonnes résolutions.

Une grande partie de sa population manque en effet de l'instruction la plus élémentaire : c'est-à-dire de l'instrument nécessaire pour en acquérir une autre, la véritable. Il faudrait donc que le peuple sût lire et écrire, calculer, etc., qu'il reçût ensuite, indépendamment des connaissances professionnelles, une assez forte instruction économique, morale, politique et religieuse. Comment vouloir, par exemple, que le peuple soit religieux et moral quand on ne lui enseigne qu'une religion et une morale peut-être trop exclusivement fondées sur une autorité qu'à tort ou à raison il ne peut plus croire ? Comment espérer qu'il aime des institutions qu'il ne connaît pas et dont il ignore les bienfaits ? Comment serait-il un dans ses désirs et dans ses volontés, puisqu'il n'y a pas unité dans son esprit ? Manquant d'idées pratiques au point de vue social, il n'a plus d'autre mobile que ses passions, ses préjugés et les intérêts égoïstes du moment. Comment serait-il patient s'il ne se sait pas de lendemain, s'il ne voit pas dans le passé et dans le présent la garantie de l'avenir ? Comment serait-il prévoyant et ferme s'il ne connaît pas les obstacles qui s'opposent à la réalisation immédiate de ses vœux, s'il ne sait point comment ils peuvent être tournés ou vaincus, s'il ignore enfin qu'il en est d'invincibles et aux-

quels il faut savoir se résigner ? Instruisez et moralisez. Ce n'est qu'à cette condition que vous aurez dans les masses des lumières et de la bonne volonté, deux choses qui font le bon citoyen.

CHAPITRE IV

DE LA DISSOLUTION DES GOUVERNEMENTS. — DES RÉVOLUTIONS. DES RÉFOMRES.

SOMMAIRE :

Dans quels cas un gouvernement perd son caractère; — quand il y a révolution; — quand réforme; — quand transformation. — Moyens de prévenir les révolutions. — Des restaurations politiques. — Rapports entre les lois et les mœurs.

Suivant Locke, le gouvernement se dissout quand les hommes revêtus du pouvoir font par système autre chose que ce qu'ils doivent faire, ou ne font pas ce qu'ils doivent : c'est-à-dire quand ils ne s'acquittent pas de leur mission ou qu'ils en dépassent les limites en matière grave et par un esprit d'hostilité contre les libertés publiques.

Si le peuple change la forme de son gouvernement, après avoir renversé l'ennemi intérieur, il y a *révolution*. Si au contraire ce changement s'opère d'une manière toute pacifique, par voie législative, si surtout ce changement n'est que partiel, devînt-il complet avec le temps, il y a *réforme* seulement.

On dit encore que le gouvernement se *transforme*

lorsqu'il passe insensiblement ou sans commotion d'une forme à une autre.

Mais il ne fait que se *dissoudre* lorsqu'il dégénère, parce qu'alors il n'y a pas changement de forme, mais abus de la forme existante. Toutefois la dégénérescence et la dissolution sont un acheminement à la transformation.

Les gouvernements peuvent se dissoudre, être réformés, transformés et se dénaturer, sans que la société succombe. Les sociétés ne périssent guère que par la corruption des mœurs ou la tyrannie. En général elles se transforment plutôt qu'elles ne périssent. Mais la régénération d'un peuple par lui-même est lente et très difficile.

Les conquêtes ont aussi leur influence sur les sociétés et les gouvernements. Mais ce point de vue appartient particulièrement au droit international.

Le meilleur moyen de prévenir les révolutions, c'est d'organiser le pouvoir de manière que l'abus en soit presque impossible, ou qu'il soit facilement réprimé dès qu'il se révèle. Il faut en même temps qu'il soit tout-puissant pour le bien, ou tout au moins contre le mal.

Or il n'y a qu'une combinaison où la chose soit possible à ce degré ; c'est le gouvernement représentatif. Encore faut-il que la nation soit homogène, c'est-à-dire qu'elle ne contienne aucune inégalité fondée sur l'injustice. Mais toutes les inégalités naturelles doivent être respectées, encouragées même ; elles sont toujours un bien quand elles sont vraies et justes. Il n'y a que leur caractère factice, violent et arbitraire

qui les rende odieuses. Les peuples qui ont le bonheur d'être libres ne devraient pas oublier que toutes les institutions humaines sont de leur temps, qu'elles sont imparfaites, qu'elles ne peuvent avoir qu'une bonté relative et de circonstance. Les lois constitutionnelles elles-mêmes doivent donc pouvoir être revisées, tous les dix ans, par exemple. Il ne faut pas donner aux abus le temps de s'enraciner ; ce qui est bien restera seul et prendra de plus en plus consistance dans les esprits et les mœurs. Cette possibilité de changer les lois, même les fondamentales, n'entraînerait d'ailleurs pas la nécessité de le faire. Heureux si l'on n'avait aucune raison suffisante de les modifier jamais ! Nous n'ignorons pas qu'il suffit de sentir la possibilité de changer les lois pour qu'on s'y attache moins par l'effet de l'habitude ou de la résignation ; mais quand elles résistent malgré le pouvoir légal de les changer facilement, elles deviennent évidemment de plus en plus chères ; on s'y attache alors non par habitude et par nécessité seulement, mais par affection d'abord et par habitude ensuite. La crainte et la nécessité ne sont plus rien dans cette fidélité à ses propres lois.

On peut sans doute reviser quand on veut les lois qui régissent le droit privé ; y est-on pour cela moins attaché ? Les codes français ont-ils moins d'empire maintenant que s'ils dataient de plusieurs siècles ? Combien au contraire n'en ont-ils pas davantage, combien ne sont-ils pas plus d'accord avec nos idées et nos mœurs que s'ils étaient un mélange informe du droit romain, du droit coutumier et féodal ?

Quels si grands changements ont-ils donc subis par suite d'une restauration politique, et d'une double ou triple révolution qui l'a brisée ? Quelques améliorations peu nombreuses y ont été faites, et d'autres fois peut-être ont-ils été plutôt défigurés qu'améliorés. Mais il y a dans la faculté même de modifier les lois quand on le veut, une raison très puissante d'en supporter plus patiemment les imperfections. Il n'y a que les maux sans remède qui portent au désespoir.

On comprend qu'en principe une législation doit être d'accord avec l'esprit des hommes qu'elle régit. Et comme cet esprit change, ce qui ne peut être nié de ceux-là mêmes qui ne veulent pas entendre parler de progrès et de perfectionnement, il faut donc que la législation puisse se modifier suivant les besoins sociaux qui naissent de l'esprit nouveau. Les lois ont rarement l'avance sur les mœurs, surtout les lois faites par le peuple même auquel elles sont destinées ; elles ne sont toujours que l'expression de la volonté du moment. Elles tendent même naturellement à immobiliser l'état présent des choses. Si donc cet état vient à changer malgré cette tendance, c'est que les lois ont beaucoup moins d'empire sur les mœurs, que les mœurs sur les lois. Celles-ci doivent donc suivre celles-là.

LIVRE II

RAPPORTS RESPECTIFS DES GOUVERNANTS ET DES GOUVERNÉS

CHAPITRE PREMIER

DE L'ACTION DU POUVOIR A L'ÉGARD DES PARTICULIERS A L'INTÉRIEUR

SOMMAIRE :

Toutes les espèces de gouvernements sont tenues aux mêmes obligations. — Action négative ou positive du pouvoir. — But suprême, l'intérêt général. — Méthode à suivre.

Cette action devrait toujours être la même quelle que fût la forme du gouvernement, parce que l'obligation du pouvoir est toujours en rapport avec les droits et les besoins des peuples. A cet égard toutes les formes de gouvernement se ressemblent, ou plutôt leur position juridique est la même.

L'action du pouvoir est de deux sortes, quelle que soit la nature des intérêts auxquels elle se rapporte; elle est négative ou positive, c'est-à-dire qu'il respecte la liberté des citoyens, se contente de la protéger, ou qu'il la seconde d'une manière directe ou indirecte et plus ou moins efficace. Pour les choses d'intérêt général et public, c'est le pouvoir qui prend l'initiative, et souvent qui fait tout.

C'est surtout par l'intérêt général, qui n'est encore

que celui de tous indéterminément pris, que s'expliquent et se justifient l'action positive des gouvernements, l'existence des lois qui semblent mettre une restriction à l'exercice du droit de propriété, à celui de liberté, etc., restriction qui doit encore avoir sa raison dans la protection des droits mêmes qu'elle semble amoindrir.

Examinons maintenant cette action d'une manière spéciale, relativement aux divers intérêts de l'homme. De cette manière nous redescendrons du pouvoir souverain dans ses rapports avec les droits privés, après nous y être élevés par la détermination de ces mêmes droits et par la nécessité de leur garantie. C'est surtout par l'intérêt général que s'explique l'action.

§ 1

De l'action du pouvoir considérée par rapport aux intérêts matériels.

SOMMAIRE :

Divers intérêts matériels des citoyens à respecter et à protéger par le pouvoir. — Liberté personnelle. — Propriété. — Dispositions testamentaires. — Industrie. — Commerce. — Colonies. — Luxe et Paupérisme.

Les principaux intérêts de cette espèce sont ceux de la liberté individuelle, ou du respect de notre personne physique ; de nous procurer, de conserver, d'employer et de transmettre tous les moyens de conservation, de bien-être et de perfectionnement qui

sont mis à la portée de l'homme par la nature ou l'industrie : par conséquent les intérêts de cette même industrie, considérée sous ses différentes faces principales, l'agriculture, les arts mécaniques, le commerce, les travaux d'utilité publique, les colonies, le luxe, le paupérisme, la sûreté publique pour la personne, l'honneur et les biens, les associations de tous genres qui ont pour but une utilité matérielle.

I. Sous le rapport de la *liberté* individuelle, le pouvoir n'a que deux choses à faire : en laisser autant que la sagesse des citoyens peut en comporter, et la faire respecter par chacun envers tous et par tous envers chacun. La liberté n'est mauvaise en principe qu'autant qu'elle irait jusqu'à déclarer le droit de faire une injustice, ou de la laisser sans réparation. Elle n'est mauvaise en fait que lorsqu'elle a réellement plus d'inconvénients que d'avantages, c'est-à-dire quand elle se tourne contre elle-même dans les agents, ou contre celle d'autrui. Mais il ne faut la retirer qu'à ceux qui n'en veulent pas user sagement, car si elle est légitime, juste même en principe, on ne peut la ravir indistinctement à tous les citoyens sous prétexte que quelques-uns en font un mauvais usage. Cependant si le nombre des délinquants surpassait celui des hommes sages, ce serait un signe que le genre de liberté permis ne convient pas en général à la nation. Et alors il serait plus prudent de l'interdire à tous, surtout si elle ne portait pas sur des actions de la plus haute importance. Un pouvoir souverain ne peut permettre de faire un mal qu'il ne pourrait réprimer. Et c'est cepen-

dant ce qui arriverait s'il ouvrait à la majorité des citoyens la porte à l'abus de la liberté contre les droits de la minorité. Si cette majorité forçait la main au législateur pour obtenir l'autorisation légale d'opprimer le petit nombre, le pouvoir suprême cesserait de l'être; il aurait changé de main; la guerre civile serait établie de droit, sinon de fait, car il y a guerre toutes les fois qu'il y a recours à la force pour faire triompher l'injustice. Or le nombre est aussi une force; et si une loi injuste, reconnue telle, mais voulue par la passion, ne passe qu'à la faveur du nombre, c'est un acte de violence qui, pour n'être pas exercé physiquement contre chaque individu dont les droits sont ainsi foulés aux pieds, n'en est cependant pas moins réel. C'est alors aux vaincus de voir si la prudence leur conseille de faire reconnaître leurs droits par d'autres moyens, d'autres armes que celles qui ont servi à les opprimer.

Pour que la liberté individuelle soit suffisamment garantie dans un État, il ne suffit pas que les minorités ne soient pas traitées comme des ennemis vaincus par les majorités ; il faut de plus que chaque individu soit certain que sa personne sera respectée comme elle doit l'être par le pouvoir. L'arrestation préventive non prévue par la loi (nous supposons toujours que la loi est aussi libérale qu'elle doit l'être),la détention non nécessaire sans jugement, le jugement remis à des agents du pouvoir plutôt qu'à la justice du pays ou à des concitoyens indépendants, sont autant d'actes attentatoires à la liberté individuelle. Il en est de même des lois afflictives ou infamantes

qui ne sont pas équitables. Telles sont la plupart des lois exceptionnelles ou de circonstances qui sont faites en vue de jugements contre des personnes déterminées.

Le pouvoir manque également à sa mission, mais d'une manière négative seulement à l'égard de la liberté individuelle, quand il n'oblige pas au respect de la personne, du domicile et de l'honneur des citoyens (1).

II. Si nous devons être libres d'acquérir, de conserver, d'user, de transmettre, non seulement le pouvoir public ne peut porter aucune atteinte à la propriété particulière, mais il doit au contraire protéger le droit de propriété, comme le droit même de la liberté ; car nous ne tenons à la liberté qu'à cause des conséquences de son usage. Or la propriété est une partie de ces conséquences.

Le souverain ne peut donc exproprier aucun particulier, si ce n'est pour cause d'une utilité publique judiciairement reconnue, et moyennant indemnités. Il ne peut par conséquent imposer de lui-même les citoyens, ni distraire les fonds publics à des usages pour lesquels ils n'ont pas été votés. L'emploi de ces fonds doit donc être surveillé et contrôlé définitivement par celui qui les fournit. L'impôt doit de plus être équitablement réparti (2).

Il ne faut pas conclure du respect obligé du législa-

(1) V. DAUNOU, *Essai sur les garanties individuelles*, p. 10 ; — B. CONSTANT, *Principes de politique*, p. 286.

(2) V. DAUNOU, *ibid.*, p. 33; — B. CONSTANT, *ibid*, p. 220; — FILANGIERI, *Science de la législation*, t. 2, p. 318-364.

teur pour la propriété privée, qu'il n'ait pas le droit de régler les successions testamentaires ou ab intestat; car il y va de l'intérêt public, et, d'un autre côté, le législateur ne s'en mêle, en général, que pour *protéger* les droits naturels, et par conséquent la propriété.

On est allé trop loin dans deux sens opposés à cet égard, d'un côté en soutenant que les successions étaient de droit positif pur, et que le législateur avait plein pouvoir pour les régler ; de l'autre en prétendant que la faculté de tester était absolue, de droit naturel, et que le souverain n'avait pas le droit de s'immiscer dans les testaments. Il faudrait au moins lui permettre de régler les successions ab intestat.

Le fait est qu'il peut et doit statuer sur le sort des successions laissées sans testament. C'est une mesure d'ordre public d'une nécessité incontestable. Quant à la manière d'en disposer, rien de plus naturel qu'elles soient dévolues aux plus proches parents, et par égales parts s'ils sont du même degré, ou s'ils sont censés tels par le bénéfice de la représentation. C'est là le testament présumé du défunt, dont les proches du même degré doivent être considérés comme ayant eu chacun la même part dans ses affections.

Quant à l'intervention du souverain en fait de dispositions testamentaires, elle souffre beaucoup plus de difficultés. Il en est qui voudraient qu'un père de famille eût la complète disposition de ses biens, qu'il pût déshériter tous ses enfants, ou bien favoriser l'un d'eux au préjudice de tous les autres. On trouve à cela des raisons, ou plutôt des prétextes d'économie

sociale, de morale et de politique surtout, qui nous ont semblé dans le temps mériter d'être examinées et réduites à leur juste valeur (1).

Les points de vue de l'économie sociale, du droit privé et de la morale seront suffisamment discutés ailleurs (2); il ne s'agit donc plus ici que du côté politique de la question.

Or il est certain que l'inégalité des partages entre frères et sœurs n'est admissible en principe, aux yeux de la raison et de l'équité, qu'à la condition d'établir une sorte de compensation qui corrige ou tempère au moins l'odieux d'une semblable mesure. Sous l'ancien régime, ceux des enfants des grandes familles au préjudice desquels s'établissait le privilége, entraient dans les carrières publiques, qui leur étaient tout ouvertes, parce qu'elles n'étaient destinées qu'à eux seuls; elles étaient comme le patrimoine assuré des puînés et des cadets de famille. La bourgeoisie et le peuple ne pouvaient guère y prétendre. En sorte que pour réparer les injustices domestiques, on en commettait de sociales. Ce système ne pourrait évidemment pas être rétabli, maintenant que tous ces abus sont tombés sous la hache révolutionnaire, maintenant que le peuple est quelque chose, et la noblesse réduite à de vains titres.

Il faudrait de plus consacrer ces inégalités par une

(1) V. *Du morcellement du sol et de la division de la propriété*; mémoire couronné par l'académie de Besançon.

(2) Dans l'*Economie politique dans ses rapports avec le droit et la morale*, et dans les *Principes du droit privé*, deux ouvrages que nous espérons publier prochainement.

loi, si une fois l'on jugeait convenable de les rétablir : il faudrait immobiliser les domaines dans les familles par des substitutions, et dès lors on porterait atteinte :

1° Au droit de parents qu'on ne laisserait pas libres de partager également leurs biens entre tous les enfants ;

2° Aux enfants qui seraient spoliés de leurs droits naturels par cette inique préférence ;

3° A la société sur laquelle on ferait retomber le poids des enfants dépouillés ;

4° Aux créanciers des privilégiés, qui ne pourraient point se faire payer sur tous les biens de ces sortes de débiteurs ;

5° Aux privilégiés eux-mêmes dont on convertirait les droits de propriété en ceux d'usufruit, et qui ne pourraient ni engager ni vendre leurs biens-fonds.

Enfin, on révolterait l'esprit d'égalité, de liberté, qui règne maintenant d'une manière presque universelle en France ; on sèmerait des germes de discorde, de haine et de guerre civile qui ne manqueraient pas de porter promptement leurs fruits. Ce serait une des entreprises les plus insensées qui pussent tomber dans l'esprit du pouvoir. On ressusciterait plutôt les morts que de faire rétrograder jusque là l'opinion publique, puisqu'il ne s'agirait de rien de moins que d'exhumer notre antique société, après avoir mis la nouvelle au tombeau.

On soutient aussi que le pouvoir dépasse ses droits en touchant aux fondations perpétuelles. Ces fondations sont de trois sortes, suivant que le peuple en

général, ou une partie du peuple soumise à des règles particulières, — ou une profession, un état, — ou bien enfin une famille et sa postérité, est appelé à les recueillir. Tels sont les dons fonciers au profit des hospices, des églises, des ordres spirituels ou temporels, enfin des majorats.

Kant pense que les établissements de bienfaisance fondés aux frais de l'État ne peuvent être ni abolis ni rachetés, mais qu'on peut leur faire subir toutes les modifications heureuses qui tournent au profit des pauvres, ou à celui du bien public, sans aggraver la position des autres intéressés (1).

Quant aux donations faites aux églises par des motifs religieux, elles ne peuvent préjudicier au droit du domaine éminent du souverain, et celui-ci peut le annuler dès que les opinions religieuses qui leur ont servi de motif ne sont plus celles du peuple, sauf indemnités aux derniers bénéficiaires. — Il en serait de même des fondations à perpétuité pour des pauvres si elles avaient un caractère tellement déterminé par le fondateur qu'elles cessassent d'être appropriées aux besoins du temps.

Le souverain peut également abolir la noblesse avec ses titres et prérogatives, parce que l'État a le droit de changer sa constitution. Les fondations en faveur des ordres nobiliaires ne peuvent donc être considérées comme réellement à perpétuité.

Il en est de même de la fondation d'un majorat que le mâle le plus proche du fondateur, ou du premier

(1) *Principes métaphysiques du droit naturel*, p. 259 et s.

bénéficiaire, est appelé à recueillir par analogie avec la loi de l'hérédité de la couronne (1).

III. Dans toute industrie agricole, manufacturière ou commerciale, le souverain ne doit intervenir que pour prévenir le mal que des particuliers ou le public pourraient ressentir de l'exercice de cette industrie, ou pour aider ceux qui s'y livrent, sans préjudice pour d'autres, ou bien enfin pour l'introduire quand elle n'existe pas, et qu'elle doit être féconde en richesses.

Une industrie est injustement entravée par le pouvoir :

1° Lorsqu'il l'interdit sous un vain prétexte d'abus, d'inconvénients imaginaires, de fâcheuses conséquences possibles, indirectes ;

2° Lorsqu'il la déclare, sans raison, trop importante, trop critique, trop délicate, pour être abandonnée à quiconque voudrait l'exercer ;

3° Lorsqu'il limite mal, ou même mal à propos, le nombre des personnes qui doivent l'exercer ;

4° Lorsqu'il réunit en confrérie ou en communauté ceux qui étaient autorisés à exercer un même art, un même négoce ; lorsqu'il les assujettit à des règlements de corps, leur impose des chefs, qu'ils soient pris ou non dans leur sein, leur imprime des allures analogues à celles des associations religieuses ;

5° Lorsqu'il viole les domiciles pour y faire, selon la nature, les objets et les circonstances de chaque

(1) V. DAUNOU, *Essai sur les garanties individuelles*, p. 83 48.

travail, des visites de police, non à l'occasion de quelque délit expressément dénoncé, mais par simple suspicion ou par pure curiosité, pour s'assurer de ce qui se passe et voir si par hasard l'industrie ne contrevient pas à des statuts arbitraires ;

6° En la plaçant sous la direction d'administrateurs généraux ;

7° En supprimant une certaine partie de l'année industrielle par l'empêchement du travail les jours de fêtes, ou du moins en favorisant la multiplicité de ces jours fériés, quoiqu'il soit bon que l'ouvrier se repose, corporellement surtout, au profit de son instruction et de sa moralité ;

8° En s'attribuant des monopoles ;

9° En prohibant l'exportation ou l'importation de divers produits naturels ou manufacturés, ou en les grevant de droits excessifs ;

10° En établissant trop de lois fiscales, trop d'impôts indirects (1).

D'un autre côté, le pouvoir manque à son devoir, au droit des citoyens, lorsqu'il ne protège pas une industrie qui mérite d'être protégée, c'est-à-dire qui est utile, ou même simplement inoffensive. Il manque à son devoir lorsqu'il souffre l'établissement de spéculations qui ont pour but d'escroquer l'argent des particuliers, telles que certaines entreprises ou exploitations par actions. Il y manque également lorsqu'il n'empêche pas le monopole, et par conséquent les concurrences ruineuses qui ont pour but de faire

(1) V. DAUNOU, *op. cit.*, p. 48-66.

tomber la concurrence elle-même. Ces spéculations frauduleuses devraient être sévèrement réprimées.

En ce qui concerne l'action positive du pouvoir relativement à l'industrie, on peut dire qu'elle est moins impérieuse que son action négative, répressive ou pénale.

De toutes les espèces d'industries, nulle ne mérite plus la sollicitude du pouvoir que l'agriculture. Il faudrait donc, en temps ordinaire, non seulement ne pas l'exténuer, la décourager en l'accablant d'impôts sous toutes les formes, mais au contraire l'encourager, l'éclairer, établir des fermes modèles, des instituts agricoles, réduire les droits prélevés par le fisc sur les échanges et les mutations des propriétés, étendre le crédit, en améliorant, si c'était encore à faire, les lois sur le prêt hypothécaire et sur l'aliénation judiciaire des immeubles (1).

L'industrie manufacturière n'étant pas une source aussi pure, aussi certaine de bien-être général que l'agriculture, n'a peut-être pas droit aux mêmes encouragements. Il est injuste, et inhabile surtout, d'encourager une industrie qui n'a pas de condition nationale de prospérité ; de la favoriser au préjudice des consommateurs par des droits protecteurs exorbitants. On peut protéger une industrie naissante qui doit certainement avoir de l'avenir, mais il faut insensiblement la mettre dans la nécessité de faire les efforts nécessaires pour soutenir la concurrence

(1) Cf. ALLETZ, *Démocratie nouvelle*, t. 2, l. VIII, c. III, p. 169-179; — DE LA FARELLE, *Du progrès social*, t. 2, c. V, p. 104-122; — FILANGIERI, t. 2, p. 124-186.

étrangère; autrement on établit un monopole au profit d'industriels paresseux, incapables ou de mauvaise foi, au préjudice du public.

Il faut aussi chercher à unir l'industrie à l'agriculture, surtout dans les pays où les travaux des champs sont impossibles pendant une grande partie de l'année. La Suisse se trouve bien de cette alternance. Voici comment Ed. Alletz (1) résume ces mesures salutaires que pourrait prendre le pouvoir en faveur de l'industrie : « Abolition de tout droit prohibitif sur les matières premières ; encouragement de l'industrie qui tend à développer l'agriculture ; création d'écoles industrielles ; modification apportée à l'éducation trop théorique des ingénieurs des ponts et chaussées ; enseignement de la partie de l'économie politique qui regarde le commerce, dans nos écoles d'application et dans notre école polytechnique ; rétablissement de l'apprentissage ; multiplication et entretien des routes, des canaux, des chemins de fer, et en général de tous les moyens de communication qui contribuent à la viabilité du territoire ; création de banques locales ; système de travaux publics qui développent en France l'esprit d'association, et laissent toute liberté à l'intérêt et à l'industrie particulière de former des entreprises. »

On pourrait aussi faire pour le commerce une partie des choses qui viennent d'être indiquées. Par exemple, créer des écoles de ce genre ; être sobre de protection, et la retirer quand elle serait peu profita-

(1) ALLETZ, *ib.*, p. 179-194. — FILANGIERI, t. 2, p. 197.

ble ou mal placée ; fonder tout le système de la prospérité intérieure du pays d'abord sur l'agriculture, ensuite sur l'industrie appliquée aux produits du sol français, et ne protéger les intérêts du commerce extérieur qu'après avoir garanti le plein développement de ceux du marché national (1).

A l'industrie agricole, industrielle et commerciale se rattachent les travaux publics, tels que les chemins et les canaux , l'intérêt colonial et maritime, le commerce étranger.

Les colonies sont très précieuses, surtout quand elles peuvent s'étendre indéfiniment et devenir une source de richesses en même temps qu'un déversoir pour l'exubérance de la population de la métropole. Elles sont d'ailleurs une raison d'entretenir une marine, de l'agrandir, et par conséquent d'avoir un rang parmi les puissances maritimes. L'Algérie, quoi qu'elle puisse coûter à la France, doit un jour la dédommager amplement de ses sacrifices ; il faut seulement qu'ils soient bien conçus.

Il serait fort à désirer, dans l'intérêt commun des peuples, dans celui du bien-être général et de la paix, que les douanes tombassent à peu près complétement. C'est ce qui doit sans doute arriver un jour. Mais nul moyen n'est plus propre à préparer ce grand événement, qu'un vaste développement commercial chez tous les peuples ; alors l'intérêt aux prohibitions et aux taxes se trouvera d'autant plus réduit, et la suppression du budget des douanes deviendra un bénéfice

(1) V. Alletz, *op. cit.*, t. 2, l. VII, c. XV, p. 49-60.

d'autant plus avantageux que le personnel douanier pourra par son travail enrichir d'une manière plus positive la ruche sociale. Des économistes vont même jusqu'à penser qu'une nation qui ne prohibe ou ne taxe pas n'éprouverait même aucun préjudice dans ses rapports avec une nation qui prohibe, tout en reconnaissant néanmoins que la prohibition ou la taxe est utile au début des industries nationales (1).

IV. Un des points où l'action du pouvoir est le plus difficile à régler convenablement, c'est celui de l'administration communale. La commune est un État en petit ; elle doit être aussi libre que possible, c'est-à-dire autant que le permettent l'unité nationale et l'intérêt général. C'est en laissant à la commune sa vie propre qu'on rendra l'éducation politique du peuple plus rapide, les révolutions moins faciles, et la résistance aux ennemis du dehors plus forte. A cette condition s'opèrera la décentralisation excessive et la France prendra un véritable corps. Dans l'état actuel, elle ne forme qu'une tête ou qu'un cœur hypertrophié, qui est Paris, avec un corps amaigri et languissant. La division administrative par départements n'a pas peu contribué à ce résultat(2). On craignait l'indépendance des provinces, leur vieil esprit et leur fédéralisme. Notre législation en matière d'administration départementale et communale s'est améliorée dans ces derniers temps, mais peut-être la seconde est-elle encore inférieure à celle de la Belgique. Quand

(1) ALLETZ, *op. cit.*, p. 233. — FILANGIERI, t. 2, p. 216-304.
(2) V. ALLETZ, t, 2, p. 106, sur le but de la Constituante au sujet de cette division.

l'instruction primaire aura obtenu le développement qu'elle comporte, l'administration municipale recevra plus aisément toutes les améliorations dont elle est susceptible (1).

V. Un autre point de vue de l'action souveraine dans les sociétés, et qui me semble généralement mal saisi, c'est celui du luxe et du paupérisme. On accorde généralement que le pouvoir n'a ni le droit ni le devoir d'empêcher qui que ce soit de se ruiner. Les lois somptuaires ne sont plus de notre temps, l'excès des dépenses est d'ailleurs relatif à la richesse, et l'État n'a rien à voir dans cette balance. Il n'est appelé à surveiller l'emploi que les particuliers font de leurs revenus, de leur fortune même, qu'autant que cet emploi touche aux droits d'autrui. Mais si quelqu'un est justement passible d'une peine civile pour préjudice occasionné à des étrangers ou pour manquement à la morale publique, dans l'usage excessif de sa fortune, ce n'est pas parce qu'il y a excès ou prodigalité, mais parce qu'il y a injustice ou immoralité publique.

Si donc on veut la liberté de se ruiner (et il est mieux en principe de l'avoir que de ne l'avoir pas), pourquoi refuserait-on d'en admettre les conséquences pour soi seul ; pourquoi en rendrait-on le pouvoir responsable ; pourquoi lui ferait-on un devoir de réparer les désastres d'une mauvaise conduite ? Il protège chacun dans l'usage juridique de sa liberté, mais

(1) V. sur cette matière : —1° BARANTE, *Des communes et de l'aristocratie;* 2° HENRION DE PANSEY, *Du pouvoir municipal;* 3° ALLETZ, t. 2, l. VII, c. XX-XXVII; 4° *Revue du Progrès,* n° de février 1841, p. 46.

il ne répond pas plus des conséquences en mal qu'il ne profite des conséquences en bien. De même donc que l'État ne recueille pas une partie des avantages qui sont le fruit d'une heureuse spéculation, entreprise et exercée sous la protection de l'autorité publique, de même il ne peut être tenu de réparer les fâcheuses conséquences d'une autre spéculation qu'il aura également laissée faire, pour laquelle même il aura promis aide et secours. C'est la conséquence de la liberté ; nous ne sommes point les pupilles du pouvoir ; nous devons donc accepter franchement toutes les suites de notre liberté d'action.

Et pourquoi d'ailleurs rendrait-on le gouvernement ou la société responsable des erreurs de l'ignorance, des vices, particulièrement de l'imprudence, de la fainéantise, de l'ivrognerie et de la débauche ? Est-il juste que l'administrateur de la chose publique emploie les deniers de l'État à restaurer des fortunes follement délabrées, à retirer de l'abîme des insensés qui ne manqueront pas de s'y précipiter de nouveau à la première occasion ? Serait-il juste, serait-il bon que le législateur, même sans autre mobile qu'une aveugle pitié, contraignît les citoyens honnêtes, laborieux, économes, à secourir toutes les misères, jusqu'aux plus méritées et aux plus irrémédiables ? Ne sait-on pas qu'il y a des vices incorrigibles ? Est-ce bien là la mission directe et stricte des pouvoirs publics ? Sans nier que l'État soit appelé à exercer une sorte de bienfaisance publique, tout en reconnaissant même qu'il en est ainsi, on peut cependant se demander s'il serait sage et d'une bonne politique

d'encourager le vice en l'alimentant par un impôt public, par des établissements destinés à soulager des misères réelles sans doute, mais qui ne sont la plupart que la juste peine d'une conduite immorale ? Ne serait-ce pas de la part de l'État, nous ne disons pas un devoir strict, — il ne peut y en avoir ici de semblable, — mais une pitié souvent mal placée ? La loi est pardessus tout appelée à déterminer des rapports de droit, à les reconnaître, à statuer sur des mesures d'utilité publique, mais non pas à faire des actes de pure générosité. Le législateur ne peut pas plus disposer de la fortune publique, qui ne lui appartient pas, que le juge de celle des plaideurs. Il faut laisser surtout aux particuliers le soin de faire des œuvres de charité chacun pour son propre compte. Les devoirs purement moraux sont généralement et en principe en dehors de l'action publique ; ils reposent particulièrement sur la conscience individuelle. Il convient donc de laisser la sensibilité et la pitié dans sa sphère propre, si l'on ne veut pas sacrifier la justice à la libéralité.

A parler suivant toute la rigueur du droit, la législation n'a donc rien à faire pour soulager les infortunes particulières. Si elle n'a pas injustement contribué à faire naître des inégalités malheureuses, elle n'est point tenue de les faire disparaître. Devenue équitable comme elle l'est, comme elle doit l'être, ne voulant pas d'autre inégalité que celles qui sont naturelles, promettant protection à toute liberté, à tout droit acquis, elle ne répond pas et ne doit pas répondre du reste. Il n'y a là, de sa part, ni indifférence

ni dureté, mais tout simplement défaut de mission.

Il va sans dire cependant que si le bien public était intéressé à ce que de grands travaux s'accomplissent, par exemple qu'il y eût à faire des reboisements, des desséchements de marais, des défrichements, des canaux, des routes, des endiguements, en un mot de grands travaux d'utilité générale, le pouvoir manquerait doublement à son devoir s'il ne les faisait pas exécuter, et de préférence par les mains des indigents, s'ils en étaient d'ailleurs capables.

Et comme les pauvres valides et sans ouvrage ne peuvent qu'être à charge au public et à eux-mêmes, se pervertir par la fainéantise et le vol, je n'hésite pas à penser et à dire que la société a le droit de se prémunir contre des hommes dans cette position, et de les employer, forcément au besoin, à des travaux d'utilité publique, quelle qu'en soit la nature. Bien entendu que ces travaux ne doivent pas excéder les forces de ceux qui doivent y être employés, que ces ouvriers doivent être traités avec tous les égards dus à l'humanité et au malheur, et qu'ils doivent être libres d'y renoncer dès qu'ils prouvent qu'ils sont en mesure de vivre autrement et sans être à charge à la société.

§

De l'indigence et de l'assistance publique (1).

SOMMAIRE :

L'État est-il tenu d'assister le nécessiteux valide ou invalide, et à quel titre, de quelle manière ? — L'État est une institution de justice, et non une institution de bienfaisance. — Mais il doit être favorable aux institutions de bienfaisance qui peuvent se former dans son sein. — Il doit veiller à ce que chaque citoyen reçoive l'instruction élémentaire et l'éducation professionnelle. — Il ne doit point permettre le vagabondage, ni même la mendicité comme profession chez les personnes valides. — Colonies agricoles. — Budget de l'assistance publique destiné à secourir toutes les infortunes accidentelles, imprévues, imméritées, ou qui ne trouveraient pas l'assistance nécessaire chez les particuliers, ou chapitre des dépenses imprévues. — Enfants abandonnés.

Le citoyen qui n'a rien a encore le droit d'acquérir régulièrement. S'il ne le veut pas quoiqu'il le puisse, il se fait lui-même une situation que la société n'est pas obligée de défaire, mais contre laquelle elle a le droit de se prémunir parce qu'elle est dangereuse. Il peut donc être forcé au travail.

Mais le citoyen invalide, incapable de pourvoir à ses besoins, a-t-il un droit strict à l'assistance, ou la société n'est-elle tenue envers lui qu'au devoir moral de la pure bienfaisance ?

En principe, l'État ne doit que la justice aux citoyens ; il serait très dangereux d'en faire une institution de bienfaisance ; ce serait un encouragement à l'inconduite et à l'imprévoyance. La bienfaisance est

(1) V. sur cette question : DE GÉRANDO, *Traité de la bienfaisance publique*.

l'affaire des particuliers, comme individus ou comme membres de corporations ou d'associations de secours mutuels. Ces sortes d'établissements, qui ne peuvent avoir lieu qu'entre gens qui se connaissent, s'estiment et s'affectionnent, méritent un intérêt tout particulier, et nous semblent susceptibles d'une extension indéfinie. Ils peuvent s'organiser dans toutes les communes, y former même des groupes divers suivant les professions. S'ils étaient soumis à de sages règlements, ils pourraient contribuer beaucoup à la moralité publique. Les conditions d'admission, celles du maintien, pourraient avoir un caractère disciplinaire de la plus haute utilité.

Mais si l'État ne peut être sans danger une institution de bienfaisance, il faut qu'il use de tout son droit, qu'il remplisse toutes ses obligations pour prévenir les infortunes privées, la misère et les calamités publiques. Il y a là plus qu'un droit de police ordinaire. Il doit comprendre que la tutelle supérieure dont il est investi au profit de chaque citoyen exige que personne ne soit exposé, faute d'instruction élémentaire indispensable et de moyen de gagner sa vie par le travail, à devenir à charge à soi-même et dangereux pour le corps social. L'instruction élémentaire et la professionnelle sont une dette que les parents doivent être forcés d'acquitter à l'égard de leurs enfants, et qu'à défaut des parents la société doit payer.

Ayant fait remplir ou rempli elle-même ce premier devoir, la société a le droit d'exiger que nul ne mendie qui peut travailler. La mendicité est un défaut de

dignité, l'apprentissage de la paresse, de l'effronterie, du mensonge, de l'hypocrisie, du vagabondage, du vol et de tout ce qui s'ensuit. Le vagabondage est particulièrement dangereux, en ce qu'il met à chaque instant le public en défaut sur les mauvais antécédents possibles et trop ordinaires de celui qui s'y livre.

Il y a une profession qui n'est ni longue ni difficile à apprendre, et qui a sur toutes les autres l'avantage de ne jamais laisser le travail sans rémunération suffisante, sans pain : c'est celle qui consiste à produire le pain même. Les colonies agricoles sont la destination naturelle de tout citoyen valide qui n'a pas de profession et qui se met par la mendicité ou le vagabondage en état de légitime suspicion à l'égard de tous.

Mais il y a aussi les incapables de travail, les infirmes, les vieillards, les enfants abandonnés, les ruinés par accidents, tels qu'incendie et inondation. L'assistance privée, l'assistance par voie d'association mutuelle pourront soulager bien des maux de cette nature. Mais il faut prévoir le cas où elles ne pourraient suffire à tous les besoins, et faire en sorte qu'un crédit soit toujours ouvert au budget des communes, des arrondissements, des départements, de l'État, à l'effet de subvenir à des nécessités très pressantes et très impérieuses, en supposant que les établissements de bienfaisance, tels qu'hôpitaux et autres, soient insuffisants.

Les enfants abandonnés, avec lesquels il y a de l'avenir et qui doivent être tenus de rembourser un jour à l'État, à la commune, à l'hospice, sous une

forme ou sous une autre, l'assistance qu'ils en auront reçue, comme ils le seraient de prendre soin de leurs parents infirmes ou hors d'état de pouvoir se suffire, méritent un soin tout particulier. Ces orphelins, enfants adoptifs du pays, doivent être assez bien élevés pour qu'ils puissent faire un jour des citoyens utiles, mais non pour qu'ils puissent être une occasion d'envie et d'abandon pour des parents qui ne seraient dénaturés qu'à demi, et qui, à l'exemple d'un illustre sophiste, seraient tentés de croire qu'ils n'ont rien de mieux à faire dans l'intérêt même de leurs enfants que de les mettre à la charge de la société ou des établissements de charité. S'ils les abandonnent en les exposant à périr, qu'ils soient punis. S'ils les mettent avec plus de précaution à la charge d'autrui, qu'ils soient du moins connus, et que l'opprobre soit le juste châtiment de leur dureté. S'ils ne peuvent réellement remplir leurs devoirs de parents, que la pitié leur vienne en aide et leur rende, quand ils pourront les reprendre, des enfants dont ils n'ont dû se séparer, même avec l'espoir de se réunir quelque jour, qu'avec une profonde douleur. Mais qu'en aucun cas ils ne soient admis à se décharger d'une manière occulte sur la société du fardeau que la nature leur impose. C'est là une aveugle délicatesse et un encouragement pernicieux à mal faire. Il suffit que l'extrême misère puisse être secourue, que les enfants n'en soient pas victimes. Mais il faut que l'opinion soit pour la misère même un frein qu'elle redoute, un aiguillon qui l'excite au bien, un juge équitable auquel elle puisse recourir si elle est innocente de son malheur, un

appui pour sortir d'une position mauvaise, un témoin qui puisse attester de généreux efforts et provoquer d'efficaces sympathies.

§ 3

Examen de la question du droit au travail à garantir par l'État.

SOMMAIRE :

Historique de la question. — Son importance. — D'où vient la difficulté. — Principes qui doivent servir à la résoudre. — Conséquences. — Application. — Le droit au travail, garanti comme on l'entend par l'État, est contraire à la justice. — Objections et réponses. — Le droit au travail, garanti par l'État, comme il est dit ci-dessus, est contraire à la morale. — Il est funeste à la richesse publique. — Dans quel sens il y a véritablement un droit au travail, dans quel sens ce droit doit être garanti par l'État. — Mesures d'économie publique destinées à prévenir la misère.

En dehors des théories socialistes ouvertement hostiles au droit de propriété, s'est élevée de nos jours une prétention fort juste en apparence, et qui a même pour elle un air de modestie et de moralité déjà propre à la recommander. Cette prétention, qui reçoit un nouvel intérêt de la position même de ceux qui la soulèvent, ou au profit desquels on la proclame, c'est le *droit au travail*. Autrefois, dans les sociétés anciennes, on ne parlait que du *devoir* de travailler ; et encore ce devoir n'était-il fait que pour l'esclave. Plus tard, et sous les inspirations des idées chrétiennes, le travail fut ennobli : il devint une vertu quand la liberté fut devenue un droit. Au moyen âge, et jusque

sous Henri III, il commença même à être un droit. On le sollicitait comme une faveur ; on ne pouvait se livrer à aucun métier sans en payer l'autorisation. Mais aussi ce droit était protégé comme un privilége ; l'État écartait la concurrence illimitée.

La Révolution fit cesser cet abus ; elle reconnut à tous le droit naturel de travailler, comme celui de vivre. On put dès lors se vouer à une profession quelconque sans autorisation, sans *droits royaux* à payer, du moins à titre de privilége, et pour obtenir une protection spéciale.

Aujourd'hui ce n'est plus le droit de travailler qu'on réclame, c'est le droit d'avoir de l'ouvrage, d'en obtenir, le droit au travail.

Cette prétention est d'autant plus grave que ses fâcheuses conséquences sont tout à la fois moins évidentes et plus désastreuses.

Nous avons cru qu'il était d'autant plus utile de les mettre en évidence qu'elles sont plus cachées et qu'un plus grand nombre d'esprits distingués et de cœurs honnêtes s'y sont laissé prendre.

Signalons d'abord l'origine de l'erreur.

Les sociétés les plus civilisées de notre temps sont profondément divisées par deux préjugés contraires à l'égard de la justice et de la bienfaisance. Les uns ne veulent que de la bienfaisance et point de droit ; les autres n'admettent que des droits et point de devoirs libres ou de pure conscience. Pour les uns donc le droit n'est rien, pour les autres la morale n'est qu'un nom. Les premiers, pénétrés du sentiment vague de l'obligation morale et des devoirs qu'elle

impose, érigent la bienfaisance en droit strictement exigible, et ne mettent d'autre mesure à l'obligation correspondante que l'étendue même de leurs propres besoins. Les autres, non moins convaincus de tout ce qu'il y a de sacré dans le droit, dans le respect qu'il exige, méconnaissent entièrement le devoir moral de la charité, le regardent comme une affaire de tempérament ou d'heureuse disposition du moment.

Commençons par établir les principes, nous examinerons ensuite les opinions.

La *justice* a pour objet ce qui appartient ou qui est dû à autrui, ce qui est sien à un titre quelconque.

Telle est la chose que j'achète de mes deniers ou de ma peine, celle que je m'approprie sans préjudice pour personne, soit parce qu'elle a toujours été sans maître, soit parce qu'elle a été abandonnée. Telle est encore la chose qui m'a été donnée ou laissée par le légitime propriétaire.

Me priver d'une chose que je possède ainsi, c'est me spolier, c'est blesser la justice.

La *bienfaisance* consiste à faire un bien auquel on n'est point tenu par la justice.

L'homme qui n'est que juste ne fait pas de bien dans le sens propre du mot; seulement il ne fait pas de mal.

L'homme bienfaisant ne se borne pas à ne pas faire de mal, il fait encore un bien auquel il n'est pas strictement obligé.

En d'autres termes, la justice consiste à rendre à chacun le sien. C'est le respect pur et simple de l'avoir d'autrui; c'est l'abstention du vol, vertu purement négative.

La bienfaisance, au contraire, ajoute à l'avoir d'autrui : c'est une vertu positive.

La justice se contente de n'appauvrir personne en lui dérobant ou retenant sa chose ; la bienfaisance va plus loin, elle ajoute à ce qu'il possède, elle l'enrichit.

Toute justice sociale est essentiellement distributive, ou commutative, ou distributive et commutative à la fois (1).

Elle est *distributive* lors, par exemple, qu'elle est rendue par un pouvoir supérieur à des inférieurs. Elle consiste à rémunérer ou à punir, suivant le mérite ou le démérite de chacun. La distribution des emplois publics, réglée sur le mérite respectif des compétiteurs, la distribution des honneurs ou des récompenses nationales proportionnée aux services rendus, celle des secours proportionnée aux besoins et déterminée par l'intérêt qu'ils inspirent, appartiennent à la justice distributive. Elle a pour mesure, dans ses préférences, les services supérieurs *promis*

(1) La justice de *compensation*, qui résulte d'un fait, d'un quasi-contrat, comme celle qui résulte d'un délit ou quasi-délit, rentre dans la justice commutative lorsqu'on l'envisage d'individu à individu, et dans la justice distributive lorsqu'on l'envisage dans ses rapports avec le pouvoir public, qui la fait respecter entre les particuliers. Ce dernier point de vue ne souffre aucune difficulté ; mais il est plus difficile d'apercevoir le caractère commutatif du premier, par exemple dans le droit des enfants contre les parents. Cependant le don de la vie serait tellement funeste sans l'obligation pour les parents de prendre soin de leurs enfants, qu'il y a ici une compensation obligée. Cette compensation est une sorte de commutation entre les avantages attachés aux jouissances de la paternité et les charges qui en sont la conséquence, et même les moyens : je dis les moyens, car les parents jouissent assez généralement de leurs enfants, en raison des sacrifices intelligents qu'ils ont faits pour eux.

par des capacités d'un ordre ou d'un degré plus élevé, ou bien encore des services *rendus*, ou bien enfin, s'il s'agit de dons gratuits, le degré de juste intérêt qu'inspirent les citoyens auxquels l'État présente une main secourable.

La distribution de la peine est soumise aux mêmes lois que celle des récompenses ou des bienfaits. Seulement aucune peine n'est légitime si elle n'est méritée, tandis qu'un bienfait peut ne l'être pas sans que le bienfaiteur soit répréhensible. La société, les particuliers, ont le droit de faire le bien, mais non pas celui de faire le mal.

La justice *commutative* a lieu surtout entre particuliers, dans l'échange des services et des valeurs, que ces services et ces valeurs soient ou non de même nature. Seulement, quand ils sont de nature différente, il est plus difficile d'en apprécier le rapport. Tel est le travail d'un côté, et l'argent de l'autre. Combien une journée de travail vaut-elle de décalitres de blé ? combien de litres de vin ? combien de pièces d'une certaine monnaie ?

A cela une première difficulté, celle de la nature du travail, de sa durée, de la manière dont il est exécuté.

Il y a d'autres difficultés encore : elles dérivent de l'abondance ou de la rareté des subsistances ou du numéraire, de la proportion entre l'offre et la demande du travail. Mon dessein n'est point de traiter ce côté économique de la question : je veux surtout m'attacher au côté juridique ou de droit.

L'essentiel est donc de reconnaître ici que la jus-

tice commutative consiste dans une sorte d'équation ou de réciprocité entre les contractants.

La justice est tout à la fois commutative et distributive :

1° Lorsque l'État, en acceptant des offres de services, en récompensant les services rendus, en punissant, en gratifiant, considère l'usage des facultés à employer, les faits à récompenser ou à punir, les misères à secourir, comme créant une sorte de titre, ou comme la chose en échange de laquelle la société doit une fonction, une récompense, une peine, un bienfait.

D'où il suit que la justice distributive elle-même est commutative sous certains rapports ; et, comme la société ne doit rien pour rien à l'individu, toute justice, au fond, est commutative. Toute justice consiste donc dans une réciprocité, dans un échange de services : *do ut des, facio ut facias*, ou l'une quelconque de ces formules prise dans un sens suffisamment large.

2° La justice est tout à la fois commutative et distributive encore, lorsque le pouvoir social, ou tout pouvoir qui s'établit ou qui est reconnu comme juge des différends des particuliers, prononce sur des intérêts controversés.

Il résulte de ce qui précède qu'on ne doit rien, au nom de la justice du moins, à celui dont on n'a rien reçu. Nulle différence à faire à cet égard entre l'État et les particuliers.

Une autre conséquence des principes qui viennent d'être établis, c'est qu'on ne doit qu'en raison de ce qu'on a reçu.

Une troisième conséquence enfin, et qui est d'ailleurs un corollaire de la précédente, c'est qu'on doit plus ou moins, suivant qu'on a plus ou moins reçu soi-même.

Ces propositions, traduites en d'autres propositions plus explicites encore, signifient :

1° Que nul n'est obligé, d'obligation stricte, à fournir du travail à qui en manque, s'il n'a d'ailleurs contracté des engagements à cet égard, c'est-à-dire s'il n'a reçu des services qu'il n'ait pas déjà payés, et qui l'obligent à faire travailler sans aucun avantage pour lui-même ;

2° Que si l'obligation de faire travailler existait pour quelqu'un, ce ne serait que dans la mesure des services qu'il aurait reçus des travailleurs ou dans la mesure des services qu'il pourrait attendre d'eux.

Donc tout travail qui serait onéreux pour celui qui le donne cesserait d'être obligatoire, à moins d'un engagement formel et absolu à cet égard. Autrement il faudrait mettre en principe qu'on est obligé de se ruiner dans l'intérêt d'autrui ; qu'il faut s'exposer à périr de faim pour donner du pain à celui qui en manque ; ou bien encore que la justice consiste dans la nen-réciprocité, dans l'injustice, ou que l'égalité est l'inégalité.

3° Une troisième conséquence, c'est que si l'on est, par une raison ou par une autre, obligé strictement à faire travailler, cette obligation ne peut être la même pour tous ceux au profit desquels elle pourrait d'ailleurs exister, puisque leur travail n'est le même ni quant à la nature ou qualité, ni quant à la quantité.

D'où nous devons conclure que l'égalité des salaires est nécessairement proportionnelle, et que l'égalité absolue des salaires est aussi injuste qu'elle est absurde.

Développons ces conséquences au triple point de vue du droit, de la morale et de l'économie sociale.

I. — *Le droit au travail, garanti comme on l'entend par l'État, est contraire à la justice.*

L'État peut-il être tenu à d'autres titres que les particuliers ? Qu'est-ce donc que l'État considéré comme corps de nation, si ce n'est tout le monde ? Le gouvernement, de son côté, n'est que l'administrateur de la chose publique : il ne peut donc imposer arbitrairement des charges à l'État.

Toute la question revient donc à savoir si l'État, considéré comme corps de nation, peut avoir d'autres obligations envers les citoyens nécessiteux que les simples particuliers eux-mêmes.

La société est en avance de services avec chacun de ses membres, puisque c'est à l'ombre des lois, des pouvoirs établis, des institutions publiques, que nous naissons, que nous naissons citoyens, que nous sommes protégés et élevés. Si, dans un âge plus avancé, nous travaillons pour la chose publique, nous ne faisons d'abord qu'acquitter une dette antérieurement contractée ; et, comme nous jouissons à chaque instant des bienfaits de la vie civile, nous contractons dans tous les moments de notre existence de nouvelles obligations envers la société.

Pour que l'État fût en reste avec nous, il faudrait donc que nous eussions rendu à la chose commune des services extraordinaires. Dans l'immense majorité des cas, au contraire, nos services à la chose publique ne sont que des services rendus par nous-mêmes à nous-mêmes, et ce n'est qu'indirectement que la République en profite. Grâce au mécanisme de l'ordre social, nul ne peut chercher légitimement son propre bien sans contribuer à celui d'autrui, au bien-être général par conséquent. Est-ce une raison cependant pour que ce service, indirectement et quelquefois assez peu volontairement rendu à la chose publique, soit considéré comme un titre à la bienfaisance nationale, comme une dette de l'État, comme un droit du particulier à être nourri au Prytanée, ou tout au moins à recevoir de la main du gouvernement un travail salarié qui n'a rien d'utile pour la société ?

Disons-le donc, l'État, comme les particuliers, n'est généralement point tenu à nourrir les citoyens, même à la condition de leur offrir du travail, fût-ce un travail utile : car l'État n'est pas plus juridiquement tenu à s'enrichir en faisant travailler, que le particulier lui-même. L'État a le droit strict de ne pas vouloir s'enrichir en travaillant, en faisant travailler. La preuve, c'est que, si telle était la volonté expresse de tous les citoyens, ou simplement de la majorité, il faudrait bien considérer cette volonté comme l'expression du droit social. Avec la théorie du respect nécessaire des décisions législatives, comme d'autant de décrets de la justice absolue elle-même, il n'y a pas moyen de contester notre proposition. C'est encore

ici le cas d'appliquer la maxime : *Res judicata pro veritate habetur*. Ici encore un jugement est prononcé ; non pas un jugement interprétatif, mais un jugement dispositif ou de principe, et la vérité qu'il établit prend le caractère d'une vérité absolue.

Au nom du droit donc, l'État n'est point tenu de donner du travail aux citoyens qui en manquent, dût ce travail être utile à la République.

A plus forte raison cette obligation ne peut exister lorsque le travail qu'il pourrait donner n'est qu'une charge sans profit pour le trésor.

Cependant le pays qui serait assez mal intentionné ou assez mal administré pour refuser de s'enrichir en nourrissant les citoyens pauvres par le travail, serait un pays ou un gouvernement détestable, puisqu'il refuserait son propre bien pour ne pas procurer celui de quelques-uns de ses membres, bien qui, après tout, est encore le sien. Un semblable gouvernement, un pays pareil, ne mériterait que des sentiments de mépris ou d'indignation : mais il ne serait cependant pas coupable d'injustice. Il n'aurait à répondre que d'un défaut de bienveillance pour les particuliers, et de zèle pour l'intérêt public bien entendu.

Or il ne s'agit ici ni d'intérêt bien ou mal entendu, ni de moralité ou de bienfaisance, mais uniquement de justice. Il suffit à cette partie de notre thèse que l'État ne puisse, en semblable cas, être taxé d'iniquité.

Il ne pourrait l'être non plus si, obligé d'ailleurs à procurer du travail, il n'en donnait qu'en conséquence des avantages qu'il en retirerait, et à ceux-là seule-

ment qui l'exécuteraient d'une manière qui lui fût utile.

Les principes sont donc en tout les mêmes, qu'il s'agisse de l'État ou des particuliers.

Nous allons plus loin : nous soutenons que le prétendu principe du droit au travail est non seulement dépourvu de justice, tant à l'égard de l'État qu'à l'égard des particuliers qui seraient tenus d'y satisfaire, mais qu'il est de plus une injustice positive dans tous les cas où celui qui donne à travailler ne peut le faire qu'avec perte.

En effet, qu'est-ce donc qu'une injustice, si ce n'est l'amoindrissement de la fortune par suite d'un acte sans fondement juridique, sans titre pour l'exercer, sans réciprocité, sans équivalent qui ait profité ou qui doive profiter à celui qui l'endure ?

En d'autres termes, si une injustice est un attentat à l'un quelconque des biens de l'homme, et dans ce cas à cette espèce de biens matériels qui constitue la fortune, et si cette injustice prend avec raison le nom de vol, qu'est-ce donc que la proclamation du droit au travail, comme l'entendent la plupart de ses partisans, sinon le droit de vol ?

Prenez-y garde, socialistes qui professez le respect de la propriété, en même temps que vous proclamez le droit au travail dans un sens absolu : vous êtes inconséquents ; vous vous abusez, ou vous vous moquez du bon sens public et du droit de propriété !

En voulez-vous une nouvelle preuve ? Il suffit que vous reconnaissiez avec nous que le travail à livrer peut, soit par l'impéritie des gouvernants ou des par-

ticuliers, soit par l'inhabilité des ouvriers, par leur mauvais vouloir même, n'être pas avantageux à celui qui l'entreprend, pas aussi avantageux du moins qu'un autre placement possible des capitaux destinés à faire exécuter ce travail. Dans ce dernier cas, c'est un bénéfice dont l'entrepreneur est forcément privé, s'il est obligé, comme vous entendez qu'il le soit, à faire travailler ceux qui manquent d'ouvrage. Dans le premier cas, c'est une perte positive des capitaux engagés, une véritable atteinte portée à sa fortune.

Et cette atteinte sera d'autant plus certaine que l'ouvrage ainsi fait rivalisera difficilement avec l'ouvrage de même nature exécuté librement par des entrepreneurs à l'aide d'ouvriers de leur choix, parce qu'en général, pour chaque genre de travail, ce sont les plus mauvais ouvriers qui sont sans ouvrage.

Une autre circonstance qui pourra faire travailler à perte, c'est que l'ouvrier, même sans ouvrage, sera d'autant plus porté à faire la loi à l'entrepreneur que l'offre du travail sera plus considérable. Plus le nombre des ouvriers inoccupés ou qui ne se croient pas suffisamment rétribués sera grand, plus ils seront disposés à faire violence aux patrons ou industriels, en les forçant à élever les salaires.

La marchandise sera d'ailleurs avilie par l'excès de sa production. Qu'on ne dise point que cet excès est impossible : les pléthores de ce genre ne sont que trop communes ; et si les produits achètent les produits, s'il est vrai par conséquent qu'on ne produise jamais trop au point de vue absolu, il ne l'est pas moins, au point de vue relatif, qu'une industrie pro-

duit souvent au delà de ce qu'une autre peut acheter. Or c'est ce qu'on appelle un excès ruineux de production.

Pour n'être pas entièrement injuste envers l'État, qu'on veut obliger à donner du travail à tout le monde, il faudrait au moins lui reconnaître le droit correspondant de distribuer à son gré les professions, les capacités, les travailleurs, et même de se prémunir contre le nombre excessif des demandes de travail. Or ce droit n'irait pas à moins qu'à faire des ouvriers les esclaves de l'État. Il pourrait les traiter comme une force vive toute matérielle, dont il aurait l'entière responsabilité. Il aurait, dans l'intérêt même de sa propre conservation, à calculer le nombre des bras qu'il doit laisser naître et conserver, puisqu'il serait dans l'alternative obligée de les employer pour ou contre lui-même.

A-t-on bien songé à un semblable droit de l'État? A-t-on bien compris tout ce qu'il a nécessairement de défavorable à la partie ouvrière de la population? Et si on l'a compris, comment ose-t-on se donner encore pour les soutiens, les amis par excellence des travailleurs?

Niera-t-on, d'un autre côté, qu'à l'obligation nouvelle qu'on veut faire peser sur l'État corresponde le droit de vie et de mort dont nous parlons? Depuis quand donc une obligation civile n'aurait-elle pas un droit parallèle? D'après quelle doctrine, aussi nouvelle qu'elle serait fausse, l'État n'aurait-il plus le droit de veiller à sa conservation, à son droit d'être, et de bien-être même? Et si ce droit est incontesta-

ble, si c'est aussi un droit fondé sur l'obligation morale de veiller au maintien et au progrès de la civilisation, comment pourrait-on dénier le droit de faire respecter ce droit même?

Qu'est-ce qu'un droit qu'on n'a pas le droit de défendre? Qu'est-ce, pour l'État, que le droit d'être, le droit d'être bien, d'être mieux, le droit de veiller à ce que le flambeau de la civilisation, loin de s'éteindre, acquière incessamment un nouvel éclat, si l'État n'a pas le droit de se protéger contre l'invasion du paupérisme et de la barbarie? Et vous voulez qu'au contraire il donne les mains à la misère, qu'il l'encourage, qu'il étende cette lèpre sur tous les points du corps social, qu'il en fasse pénétrer le principe morbide jusqu'aux parties les plus intimes de l'organisme, qu'il s'en laisse dévorer jusqu'à la moelle! Car enfin, vous n'avez pas trouvé le moyen de mettre un frein à l'excès de la population; vous ne tenez aucun compte de cette terrible loi, ou vous ne lui opposez que des obstacles chimériques.

En proclamant le droit absolu au travail, vous proclamez donc le droit de la spoliation, et, s'il est nécessaire, du meurtre de celui qui possède par celui qui ne possède pas. En effet, si votre principe est juste, il doit pouvoir supporter toutes ses conséquences. Or l'une d'elles serait que tout individu qui ne serait point propriétaire d'une matière à travailler, pourrait, au besoin, s'emparer de celle de son voisin, qui n'aurait pas d'autre moyen de subsistance, et lui ôter même la vie s'il voulait défendre le champ, le meuble ou l'atelier qui le nourrit. Supposons, en effet,

qu'un pays, un coin du monde, et à la fin le monde tout entier soit si peuplé et si pauvre déjà, que chacun n'ait juste que le nécessaire, et que nul ne puisse faire vivre personne en le faisant travailler, sans se priver d'une partie de ce nécessaire ? Que serait le droit de tout nouveau venu dans un pareil état de choses, et sous l'empire de la maxime que nous combattons? Evidemment ce droit serait alors de ravir les biens et la vie du premier venu.

Ce droit, si c'en est un, ressemble à celui que les anciens jurisconsultes appelaient *jus necessitatis;* mais au moins ne niaient-ils pas le droit du premier possesseur, du propriétaire, de défendre sa chose et sa personne. Loin de là ; ils ne reconnaissaient de droit qu'en sa faveur, et ce qu'ils appelaient *jus necessitatis* chez l'agresseur n'était autre chose qu'une exception à lui accordée pour repousser l'accusation de vol ou de meurtre, au nom de la nécessité. Ce droit n'était pour l'accusé que celui de n'être point condamné, comme il le méritait au fond, grâce à la situation désespérante où il s'était trouvé.

On parle du droit de vivre, de vivre en travaillant, et l'on donne ce droit comme absolu. C'est une erreur. Le droit de vivre n'existe pas pour quiconque a mérité de mourir; il n'existe pas davantage pour celui qui ne peut vivre qu'à la condition de ravir à un autre le même droit : *In pari causa melior est conditio possidentis.* Que serait un droit ainsi en contradiction avec lui-même? Voici donc le raisonnement que je fais :

Ou le droit de vivre en travaillant, et en travaillant sa propre chose, est réel, ou il ne l'est pas.

S'il l'est, de quel droit pourrait-on autoriser celui qui ne possède pas à déposséder du nécessaire celui qui possède ?

S'il ne l'est pas, que signifie donc la proclamation absolue de ce prétendu droit ?

Veut-on qu'il n'y ait de propriété sacrée que dans des limites telles que personne ne manque du nécessaire ? Je comprends alors. Mais tirons les conséquences de ce nouveau principe.

Premièrement, qu'est-ce que le nécessaire ? et ne s'égorgerait-on pas longtemps avant d'être d'accord sur ce point ? N'y a-t-il pas le nécessaire absolu et le nécessaire relatif ? Ces deux espèces de nécessaires ne diffèrent-ils pas, non seulement suivant les habitudes, l'éducation, les positions sociales, la civilisation, mais encore suivant les individus ? Est-il possible de décider quoi que ce soit en principe sur ce point ? Et cependant on prétend établir des principes, faire de la doctrine !

Deuxièmement, qui jugera que le nécessaire absolu ou relatif est ou n'est pas dépassé ? Sera-ce celui qui possède, ou celui qui ne possède pas ? Autre source de querelles et de divisions sans fin.

Troisièmement, au sein d'une société où tout le monde est réduit à un nécessaire plus ou moins restreint, que signifierait le droit au travail accordé aux nouveau-venus ? Vous seriez donc obligés, ou de les autoriser à violer ce droit, cependant sacré selon vous, ou à les inviter à s'expatrier, à faire valoir

ailleurs leur droit au travail, ou à reconnaître que s'ils persistent à vouloir exister au sein de cette société en la spoliant, ils peuvent être traités comme des malfaiteurs, comme des ennemis jurés de leurs semblables. Que devient alors votre doctrine ?

Quatrièmement, s'ils se trouvent placés au sein d'une société moins misérable, quelles seront les conséquences de votre principe ? Les voici :

1° Les nécessiteux qui auront le droit de vivre en travaillant, auront sans doute aussi celui de se multiplier ; et dès lors ils auront également le droit de réduire la société dont ils feront partie à la dernière des misères.

2° Ils auront le droit de réduire ou de faire réduire toutes les fortunes au même niveau, sauf aux membres de cette malheureuse société à se dévorer ensuite en s'arrachant les derniers et les plus tristes moyens de subsistance.

En tous cas, que devient, encore une fois, votre prétendu respect pour la propriété, si le droit au travail permet de porter une atteinte quelconque à une fortune honnêtement acquise, quelle qu'en soit la force ?

La propriété est absolue comme droit, ou elle n'est rien ; si vous la méconnaissez à un degré quelconque, vous la méconnaissez à tous les degrés possibles.

OBJECTIONS ET RÉPONSES.

Une personne dont le sens droit et le cœur honnête nous inspirent une haute estime, a bien voulu nous soumettre les observations suivantes :

« L'homme n'a-t-il pas des droits naturels, tels, par exemple, que la liberté, qui n'ont d'autres limites que le respect des mêmes droits dans autrui ? » — Oui.

« — La société ou le gouvernement n'a-t-il pas pour objet la garantie de ces droits ? » — Oui encore.

« — Le droit de vivre n'est-il pas un de ces droits naturels ? Peut-on le nier sans nier tous les autres droits, et entre autres celui de propriété ? »

Le droit de vivre, et même de vivre conformément à la dignité et à la destinée humaines, c'est-à-dire le droit de vivre dans des conditions de fortune telles qu'on puisse cultiver son intelligence et ses sentiments, est un droit naturel ; mais ce droit a pour limite le même droit dans autrui, ainsi qu'on le reconnaît plus haut.

D'où il suit que s'il ne peut s'exercer qu'à la condition de déposséder les autres des moyens d'existence et même de bien-être qu'ils se sont légitimement acquis par leur travail, ou qui leur ont été transmis avec la vie par des parents, des ancêtres qui les possédaient eux-mêmes à de justes titres, ce droit n'en est plus un : ce serait le droit de spoliation, le droit de vivre en tuant les autres, ou le droit de se

procurer le bien-être en les précipitant dans la misère. Un pareil droit serait la négation du droit, une contradiction, un nom respectable donné à un acte criminel.

Le droit de vivre à de semblables conditions, par de pareils moyens, n'est donc pas un droit : soutenir le contraire, c'est nier le droit de vie en l'affirmant ; c'est nier tous les autres droits, celui de propriété en particulier, puisque tous les droits sont la conséquence de celui de vivre. Le droit de vivre ne peut donc être proclamé d'une manière absolue sans tomber dans la négation même de ce droit. Ce droit de vivre n'est donc qu'hypothétique, c'est-à-dire qu'il est subordonné à la condition que, pour vivre, on n'ôte à personne ses moyens honnêtes d'existence.

« — Mais si le droit de vivre est un véritable droit, les moyens de vivre ne doivent pas être précaires. »

Nous venons de voir que le droit de vivre n'est point absolu ; qu'il est naturellement limité par le droit de vivre d'autrui, et que ceux qui possèdent légitimement les moyens d'existence ont pour eux un titre de droit inattaquable. Ce titre fait leur condition meilleure, et l'on ne pourrait sans injustice les en dépouiller sous prétexte qu'eux aussi n'ont pas le droit de vivre quand d'autres mourront de faim. La position juridique n'est pas la même, il n'y a donc nulle parité.

Contester la différence de cette position juridique, ce serait nier le droit de recueillir les fruits de son propre travail, de les conserver, de les accumuler ; le droit de se procurer des ressources pour l'arrière-

saison, pour les mauvais jours ; le droit des enfants de succéder à leurs parents. Or, supprimez ces droits, ce qui ne serait possible que par la violence et contre toute raison, et vous replongez la société dans la barbarie et la misère. Ainsi, pour n'avoir pas voulu respecter la propriété, le fruit du travail (car la propriété n'a pas d'autre principe juridique), la transmission de la fortune avec le sang, pour n'avoir pu consentir à ce qu'un petit nombre souffrît de sa propre inconduite, de celle des siens, ou des suites d'événements qui ne sont imputables à personne, on plonge la société tout entière dans l'abîme de la misère.

« — Les moyens ne doivent pas être précaires ! » — Certes, il serait heureux qu'ils ne le fussent pas. Mais avec le droit au travail, on les rend tous précaires. Ceux qui ne devaient point l'être le deviennent ; aucune existence, si laborieuse qu'elle ait été, n'est assurée ; le premier *mange-tout* venu peut la démolir et la ruiner. Voulez-vous donc que les moyens d'existence soient assurés à qui de droit : consacrez-les comme propriétés inviolables entre les mains de ceux qui les possèdent à juste titre. Reconnaissez que les moyens d'existence doivent être précaires pour ceux qui ne font rien de ce qu'il faut faire pour les assurer.

Puisque les moyens d'existence et de bien-être ne sont pas aussi abondants que l'air qu'on respire, puisqu'ils sont le fruit du travail, puisque la solidarité dans la famille du côté de la fortune est aussi nécessaire et aussi juste que la famille même, il est

impossible que les richesses ne soient pas précaires pour quelques-uns ; il est juste même qu'il en soit ainsi. Le contraire est physiquement et moralement impossible.

« — Or les seuls moyens d'exister sont : la propriété, le travail, l'aumône, ou le vol. » — D'accord.

« — Eliminons le vol, qui porte atteinte au droit, à la propriété, et qui par conséquent suppose le règne de la force, l'absence d'organisation sociale. » — A merveille.

« — Mais la propriété est un moyen de vivre que tout le monde ne possède pas. » — Convenu.

« — A ceux qui en sont privés, il ne reste que le travail et l'aumône. » — C'est vrai.

« — Et l'aumône, d'abord, est un moyen qui n'est et ne peut être que précaire, puisqu'on ne peut l'exiger, puisqu'on n'y a pas droit, d'un droit strict. » — Accordé.

« — Il ne reste donc que le travail. » — C'est la vérité.

« — Pour que l'homme sans propriété ait le droit de vivre, il faut donc que le travail ne soit pas précaire. — Or il ne peut être garanti que par l'État. — Donc l'État doit à tout citoyen la garantie du travail. »

Reprenons, s'il vous plaît.

« — Pour que l'homme sans propriété ait le droit de vivre, il faut que le travail ne soit pas précaire. »

Pour qu'il ait ce droit absolument, oui ; pour qu'il ne l'ait qu'à la condition de ne vivre aux dépens de personne, non.

Or nous avons fait voir que le droit de vivre n'est

pas absolu, mais bien conditionnel. Donc le droit de vivre est compatible avec la précarité des moyens d'existence. Il est subordonné à la possession légitime de ces moyens.

— « Il faut que le travail ne soit pas précaire, pour que le droit de vivre ne le soit pas lui-même. »

Cela ne se peut, en ce qui regarde les particuliers comme particuliers : car il peut arriver que, dans une population donnée, il n'y ait pas assez de travail à livrer, pas assez de capitaux, ou même de denrées à donner en salaire, pour assurer l'existence des prolétaires. Il n'est pas nécessaire de sortir de l'Europe, de la France même ou de tout autre pays, pour trouver cet état de choses.

On reconnaît du reste implicitement que les particuliers ne peuvent garantir le travail, puisqu'on dit que l'État seul est en mesure de le faire.

Il s'agit donc de savoir si l'État peut réellement garantir le travail aux prolétaires inoccupés, et si, le pouvant, il le doit.

Il ne m'est nullement démontré que dans un pays pauvre, ignorant, sans industrie, sans besoins de luxe, sans commerce au dehors, sans grand commerce au dedans; que dans un pays, en un mot, où chaque famille se suffit presque, comme dans certains cantons de la Suisse, l'État soit plus en mesure que les particuliers de donner du travail à qui en manque. Quand il n'y a pas d'inégalités nombreuses ou considérables dans les fortunes, l'État est aussi pauvre, plus pauvre quelquefois que les particuliers eux-mêmes. Le fait est sensible dans des milliers de nos communes de

France. — Dès lors, si l'État veut faire quelques travaux, s'il veut occuper les bras oisifs, sans spéculer sur leur travail, il est obligé de frapper un impôt extraordinaire. Or, par hypothèse, les particuliers ne retirent pas de l'emploi de cet impôt une utilité proportionnée à ce qu'il leur coûte. On les a donc appauvris ; on a donc porté atteinte à leurs propriétés dans une mesure précisément égale à la différence de l'utilité du travail exécuté à leurs dépens, et de l'impôt qui a servi à le payer.

Je vais plus loin : je dis qu'alors même que, dans un temps donné, l'État pourrait employer sans perte, avec profit encore, tous les bras oisifs du pays, le principe que l'on voudrait consacrer, à savoir la garantie du travail par l'État, n'est pas admissible. Car il pourrait se faire, et vraisemblablement il arriverait qu'un jour le nombre des prolétaires fût tel que les propriétaires ne pussent plus les nourrir, même en les occupant, qu'à la condition de se ruiner. Et alors qui est-ce qui les nourrirait à leur tour ? Que deviendrait la société ? Que deviendrait le droit de propriété ? Il faut savoir que le vol ne consiste pas seulement dans la soustraction clandestine de la chose d'autrui, ou dans la spoliation à main armée, dans le brigandage, mais qu'il a pour caractère essentiel l'atteinte portée aux droits d'autrui en matière de choses. Or une législation qui garantirait le droit au travail au préjudice des contribuables serait une législation spoliatrice, un vol qui, pour être légal, ne serait pas moins digne de ce nom. Il n'y a qu'une exception à ce principe, encore n'en est-ce pas une : c'est le cas où tous

les propriétaires consentiraient à se dessaisir, à s'appauvrir ainsi. Alors ils disposeraient de leurs droits, de leurs biens, ou par un sentiment de pitié, ou par un sentiment de crainte et de prudence. Mais ceux qui les obligeraient à ce sacrifice d'une liberté douteuse, ne seraient-ils pas encore assez comparables à ces voleurs de grand chemin qui font cadeau de la vie à condition qu'on la paie de sa bourse ? Car enfin, on est libre avec eux de ne pas leur céder sa bourse, sauf à leur abandonner sa vie.

Nous disons ensuite que la mesure de ce qu'on *peut* n'est pas toujours celle de ce qu'on *doit*, et que dans le cas même où l'État pourrait, sans se ruiner, sans ruiner les particuliers avec lui, donner du travail à ceux qui en manquent, il n'y aurait pour cela aucune raison de droit, aucune obligation juridique à le faire.

Cette *obligation* ne serait qu'un *devoir* moral, celui d'assister les nécessiteux, sans préjudice, ou même avec quelque avantage pour l'État. Mais par cela même que cette obligation n'aurait qu'un caractère moral ou de pure bienfaisance, il faut reconnaître qu'elle n'est point strictement exigible ; il faut reconnaître encore que, du moment où l'État ne pourrait plus la remplir sans s'exposer au malaise, ou même à la ruine, sans compromettre la fortune des particuliers, sans porter atteinte à leurs droits, cette obligation cesserait en tous cas d'exister.

Nous concluons donc, à notre tour, de ce qui vient d'être dit, qu'en aucun cas l'État n'est juridiquement tenu à garantir le travail aux non-propriétaires. Il ne

leur doit d'autre garantie en matière de travail que celle de la liberté de s'y livrer. Mais ce n'est pas le droit *au* travail, c'est celui *de* travailler, droit dont nous parlerons plus tard (1).

II. — *Le droit au travail, garanti comme on l'entend par l'État, est contraire à la morale.*

Nous avons prouvé que ce principe est contraire à la justice ; nous allons faire voir qu'il n'est pas moins opposé à la morale qu'au droit.

Par cela seul qu'il est contraire à l'équité, la morale ne peut déjà que le proscrire.

Mais elle le condamne encore comme opposé aux devoirs à l'occasion de nous-mêmes. En effet, si l'État se fait la providence du prolétaire, il l'affranchit par là de toute sollicitude légitime. Plein de sécurité pour l'avenir, ce sauvage de la civilisation n'hésitera plus à vendre son lit le matin, bien sûr qu'il est de n'avoir pas à le pleurer le soir ; il n'hésitera plus à couper l'arbre pour en cueillir les fruits.

Pourquoi se priverait-il aujourd'hui pour assurer son nécessaire de demain, puisque ce nécessaire ne

(1) Le droit de travailler fut érigé, en 1581, par Henri III, en droit *domanial et royal*. Il fut soumis en conséquence à des règlements et à des taxes diverses. Pour dédommager les artisans de cette charge nouvelle, on leur accorda la permission de limiter leur nombre et d'exercer des monopoles funestes à l'industrie. Mais le fisc lui-même vendit des lettres de maîtrise, sans même que les titulaires fussent tenus à faire épreuve et apprentissage. (*Hist. de l'Economie politique*, I, p. 349, par VILLENEUVE-BARGEMONT). — Les choses ont bien changé depuis.

peut plus lui manquer? On le verra donc dépenser régulièrement son salaire, l'escompter peut-être. Si maintenant on l'entend déjà dire qu'à chaque jour suffit sa peine, et qu'il est toujours temps de jeûner quand on n'a pas de quoi manger, combien, à plus forte raison, ces maximes n'auront-elles pas d'autorité lorsque le souci du lendemain n'aura plus de raison, lorsque la terrible mais salutaire perspective de la faiblesse et des infirmités de l'âge aura été dissipée par celle de l'hospice des invalides du travail, qu'on ait ou qu'on n'ait pas travaillé d'ailleurs ?

Une pareille institution, si elle encourage la fainéantise, le désordre, l'ivrognerie, l'imprévoyance, est-elle vraiment morale? Ne devrait-elle pas, pour avoir le caractère d'une bienfaisance éclairée et véritablement salutaire, n'offrir un asile et des ressources qu'à ceux qui les ont mérités, ou qui ne s'en sont pas rendus indignes; à ceux, par exemple, qui pourraient, à tel âge, apporter à l'établissement tel fonds d'économie, telle retenue sur leurs salaires, ou qui justifieraient d'avoir été dans l'impossibilité de faire aucune épargne pour eux-mêmes, par suite des sacrifices qu'ils ont faits pour soutenir des parents pauvres ou pour élever une famille? Ne serait-il pas nécessaire aussi d'y établir quelques distinctions dans le mode de traitement, suivant les rapports, la conduite et le mérite des pensionnaires?

Que peut exiger de plus qu'un honnête nécessaire celui qui n'a été de sa vie qu'un paresseux et un dissipateur? Serait-il juste, serait-il bon de l'entourer des mêmes soins, de lui procurer les mêmes douceurs

qu'à l'infortuné qui n'a jamais eu d'autre tort que d'avoir été victime de circonstances étrangères à sa volonté ?

Mais revenons aux conséquences morales probables des promesses indiscrètes qu'on voudrait faire contracter à l'État au profit des nécessiteux. En leur garantissant un minimum, et l'avenir, avec ou sans travail, ils aimeront mieux gagner moins et faire moins bien. Ils travailleront sans probité, sans diligence, se feront chasser des ateliers privés, passeront dans les ateliers nationaux s'il y en a d'ouverts à leur convenance, y travailleront plus mal encore que dans les ateliers privés, sûrs qu'ils seront cette fois de n'être pas chassés.

S'il n'y a pas d'ateliers publics où ils puissent être reçus, ou s'ils ne se soucient pas d'y entrer, ils percevront le minimum garanti aux ouvriers sans ouvrage, et courront ainsi le monde, cherchant un travail qu'ils seraient très fâchés de rencontrer, passeront de la vie d'ouvriers à celle de bohémiens, fatigueront sans pudeur la charité privée, s'irriteront de sa parcimonie, la menaceront s'ils la trouvent impuissante ou lasse, et finiront peut-être par tenir leurs promesses de pillage, d'incendie et de meurtre.

Ce n'est pas tout : le défaut de probité dans le travail, la vie désœuvrée qui s'ensuit, le vagabondage qui en est la conséquence, conduisent à un autre vice non moins désastreux, je veux parler du libertinage et de ses fruits. Cette corruption dégoûtante, qui commence par la séduction de l'honnête ouvrière, qui continue par la fréquentation des maisons de tolé-

rance, finit trop souvent par le viol et l'assassinat sur la voie publique ou dans les lieux écartés.

Si le vice prend un cours plus régulier, moins vagabond et moins violent, si la passion semble parfois se fixer dans son objet, si elle va même jusqu'à céder à de pieuses sollicitations et à se transformer en union légitime, elle est loin cependant d'être irrépréhensible. Légitimes ou non, ces unions immorales ou imprudentes sont généralement d'une désastreuse fécondité ; leurs fruits sucent le vice avec le lait ; ces malheureux produits de la misère brutale sont mis immédiatement à la charge de la société, ou, ce qui est encore plus onéreux pour elle, sont élevés dans des goûts, des habitudes et des principes qui en font pour ainsi dire des ennemis-nés de l'honnêteté et de la justice.

Les souffrances méritées ne laissent pas d'être des souffrances, et par conséquent un mal, un mal physique. Mais, à d'autres égards, il est juste, il est bon moralement que chaque délit reçoive le châtiment qui lui est dû. Ce serait donc un mal, un mal moral, un fâcheux exemple, un encouragement dangereux, que l'ivrogne, le débauché, le prodigue et le paresseux fussent complétement à l'abri des conséquences naturelles de leurs vices. Une société vraiment morale fera tous ses efforts pour prévenir la dégradation du prolétaire, pour le sortir du danger prochain du vice ; mais si elle n'en peut venir à bout, elle laissera le pervers recueillir les fruits de son inconduite ; elle ne se croira point obligée de bouleverser l'ordre providentiel des choses, pour soustraire le cou-

pable à la juste sanction de ses fautes , surtout si elle ne pouvait le faire qu'en dépouillant l'homme honnête et laborieux du fruit de ses peines. La vraie morale, d'accord avec la vraie sensibilité, veut le respect de l'ordre, et s'attache avant tout à l'affermissement du bien, à l'encouragement de la vertu, et, sans vouloir désespérer le vice, lui laisse le temps de réfléchir sous le poids de ses suites funestes; elle lui laisse le temps d'en goûter les fruits amers, d'en contracter une salutaire et constante aversion. C'est alors, mais alors seulement, qu'est arrivé pour elle le moment de tendre une main généreuse au coupable devenu repentant. Jusque là elle a dû laisser le malheur agir comme un remède; tout ce qu'elle a dû faire, c'est de corriger avec sagesse l'amertume du breuvage; mais elle aurait agi sans prudence, sans véritable intelligence des intérêts du patient et du bien public, si elle avait prématurément éloigné la coupe des lèvres du malade.

En érigeant la bienfaisance en obligation juridique, on porte une autre atteinte encore à la morale, puisqu'on en confond les notions et qu'on en pervertit le sens. Plus de distinction alors entre ce qui est dû et ce qui ne l'est pas. Tout est dû. Le besoin, quelle qu'en soit la cause ou l'occasion, est le seul titre à la dette sociale, et l'étendue ou l'ardeur du besoin, la seule mesure de l'obligation. La reconnaissance, les sentiments de sympathie et de dévouement qu'elle fait naître, ne sont plus possibles : le créancier n'est tenu à aucun sentiment de gratitude envers son débiteur ; si tout lui est dû, c'est le débiteur, au contraire, qui

lui sera redevable de ce qu'on lui aura provisoirement permis de garder.

Voilà les beaux sentiments de justice et de bienveillance qui résultent de la proclamation inconsidérée de la charité comme droit ! Au nom de la fraternité, on viole la justice, on sème la division et la guerre. Prêchez, pratiquez surtout la fraternité comme vertu privée et libre ; amollissez les cœurs ; faites fondre l'égoïsme au feu de la charité chrétienne ; épouvantez-le au point de le rendre généreux à force de sécheresse ; démontrez-lui qu'il perd tout en voulant tout garder ; faites tomber de ses yeux par les mains de l'intérêt les écailles dont l'intérêt les a couverts : nous vous applaudirons. Mais si vous prétendez ériger la bienfaisance en obligation stricte ou juridique, vous tombez dans une erreur déplorable, dans une erreur antisociale, aussi opposée au progrès de la civilisation qu'à la diffusion du sentiment de la fraternité. On ne consentira jamais, sachez-le bien, à reconnaître un sentiment de concorde et d'amitié la plus tendre dans un principe de spoliation. Le nom, si beau qu'il soit, finirait par être aussi odieux que la chose même qu'il serait hypocritement destiné à couvrir et à déguiser. Par respect pour la fraternité véritable, cessez donc d'appeler ainsi un sentiment qui, loin d'être généreux et ami, foule aux pieds, de la manière la plus hostile, les droits les plus sacrés.

Est-ce là le dernier tort de la doctrine que je combats envers la fraternité véritable ? — Plût à Dieu ! mais il n'en est rien. — Voici donc une nouvelle cause

de désunion prête à sortir de ce singulier cri de guerre.

Vous avez chargé l'État de toutes les existences individuelles ; vous en avez fait la providence de tous ses membres. Voilà votre principe. Vous avez dû, pour le mettre en pratique, frapper les citoyens d'impôts proportionnés à l'étendue des besoins à soulager ; vous avez ainsi donné à la charité un caractère légal et public. Qu'en résultera-t-il ? C'est que la charité privée comptera sur la charité publique, et deviendra sourde aux infortunes secrètes et pleines de pudeur encore qui la solliciteront. C'est que, pressurée par l'État, elle sera sans ressource pour les particuliers. C'est que la sympathie, les relations intéressantes qui s'établissaient entre l'obligeant et l'obligé, entre le riche et le pauvre, n'auront plus lieu : l'indigent ne sera plus qu'un créancier dont tout le monde sera débiteur, et qui touchera froidement, mécontent peut-être, ses maigres arrérages des mains glacées d'un fonctionnaire public. Beau progrès vraiment dans les sentiments de bienveillance et de fraternité universelle !

Et cependant ce n'est pas tout encore : si l'État ne veut pas succomber sous le faix, il sera dans la cruelle nécessité d'avilir l'indigent, le prolétaire, en lui ravissant une partie de la liberté qui appartient strictement à tous les hommes chargés de leurs destinées. Jusqu'ici, sous l'empire de la liberté individuelle, on a dit aux citoyens : « Vous êtes libres de vous enrichir honnêtement, comme aussi de vous appauvrir. Vous êtes libres de travailler ou de rester oisifs, d'être éco-

nomes ou prodigues, d'être esclaves des plaisirs ou d'avoir une conduite sage et réglée, de vous marier ou de rester célibataires, de vous marier sans ressources ou seulement quand vous pourrez nourrir votre compagne et élever vos enfants. Vous êtes libres de vous donner un nombre indéfini d'héritiers de votre misère, ou de ne procréer d'enfants qu'autant que vous pourrez en élever. Vous êtes libres de vous livrer à la profession qu'il vous plaira, et même de n'en avoir aucune. Vous êtes libres de la remplir avec plus ou moins de conscience, d'intelligence et de zèle. Vous êtes libres de vous associer ou de ne pas vous associer entre hommes de même profession ou de professions différentes. Vous êtes libres de vous attacher à un patron ou d'en changer. En tout cela prenez conseil de vos intérêts seuls : la société n'entend répondre en aucune manière de votre détermination, parce que cette détermination est la vôtre et non la sienne, et qu'elle vous doit seulement de protéger votre liberté, quel qu'en puisse être l'usage, pourvu toutefois qu'il ne soit pas immédiatement hostile aux droits d'autrui. Soyez donc libres, libres jusqu'à mourir de faim, si telle peut être votre fantaisie : la société vous protègera scrupuleusement jusque là, tant elle est peu disposée à faire de vous des esclaves, tant elle estime le premier et le plus fondamental des droits de l'homme, la liberté, principe de la dignité et de la valeur de l'individu comme des nations ! »

A ce langage, qui n'a rien que de sérieux, et qui est fondé sur la plus haute estime de la personnalité

humaine, l'État sera obligé, dans le nouveau système, de substituer celui-ci : « Votre conduite est à ma charge; vous voulez que j'aie l'emploi de votre liberté ; je n'entends point que vous mouriez de faim, l'eussiez-vous mérité cent fois. J'entends encore moins succomber sous le fardeau de votre destinée. Je dois la même protection à tous vos concitoyens. L'usage de votre liberté doit donc être réglé par moi, dans mon intérêt d'abord, puisque vous voulez que j'en supporte les conséquences. Vous ne vous appartenez donc plus ; vous êtes devenus mes esclaves. Vous avez donc à choisir entre la responsabilité que vous me demandez, que vous m'imposez même, et une liberté que je vous avais laissée, mais qui vous pèse, et dont vous ne savez que faire. »

Où est, je le demande, la dignité de l'homme, du citoyen ? où par conséquent le respect de sa moralité, le souci véritable de son perfectionnement ?

Peut-on, à cet égard, être divisé d'opinions ? et le prolétaire lui-même pourrait-il être d'un avis différent, s'il prévoyait toutes les conséquences de la tutelle qu'il réclame ?

III. — *Le droit au travail, garanti comme on l'entend par l'État, est funeste à la richesse publique.*

Mais au moins si cette tutelle devait amener l'aisance générale ! si, en blessant la justice, en offensant la morale, elle avait pour elle quelque grand avantage matériel ! Sans doute, il n'y aurait pas com-

pensation pour autant; mais au moins les partisans de l'utilité comme souverain bien y trouveraient un ample motif de consolation. Eh bien! non; l'économie sociale, je veux dire la richesse ou le bien-être général, ne se trouve pas moins compromis dans ce système que la justice et le respect de soi-même.

Il suffirait, pour n'en pas douter, de réfléchir à ce fait, que la prospérité des nations est nécessairement en raison du respect pour les droits acquis, de la liberté des citoyens et de leur moralité.

Dès que le fruit légitime du travail n'est plus en sûreté, dès qu'il est menacé, que dis-je! dès qu'il est légalement atteint, le découragement s'empare des activités les plus habiles et les plus ardentes. Elles s'engourdissent ou se tournent au mal; et, loin de travailler à l'accroissement des richesses, elles paralysent le travail, en lui devenant elles-mêmes hostiles.

Partout où l'indigence sera comme la plante légalement parasite de la richesse, sans autre mesure surtout que l'étendue des besoins; partout, en d'autres termes, où le fruit du travail, le capital, sera grevé d'autres charges publiques que celles qui sont propres à féconder l'industrie et à l'étendre, il tombera dans la langueur et finira par l'inertie.

Or nous avons vu que le droit au travail, tel que l'entendent la plupart de ses apologistes, est essentiellement attentatoire à la propriété. Il est dès lors essentiellement contraire à l'esprit d'industrie, et par suite à la richesse publique.

Quelques réflexions moins générales dissiperont

tous les doutes qui pourraient subsister encore à ce sujet.

L'État qui se trouve dans l'obligation de faire travailler pour faire travailler, c'est-à-dire pour déguiser son aumône, n'a pas toujours la liberté de choisir le genre de travail qu'il lui importerait le plus de faire exécuter : la saison, les distances, l'humeur des ouvriers, leur incapacité relative ou absolue, la situation des finances, la nécessité de rentrer plus ou moins promptement dans les avances, tout cela fait à l'État une sorte de loi qu'il subit au grand préjudice de la fortune publique.

Mais tout en le supposant libre de choisir les travaux qu'il croit les plus utiles, il ne l'est plus de choisir les ouvriers destinés à les exécuter. Or, on l'a déjà dit, ce sont les moins capables, les moins forts et les moins zélés qui s'adressent à lui ; les ouvriers consciencieux et habiles seront toujours occupés par l'industrie privée.

De plus, un grand nombre d'entre eux sont étrangers au genre d'occupation qui leur est offert. Nouvelle raison pour n'en attendre que peu d'ouvrage, et un ouvrage de mauvaise nature.

L'État travaille donc alors à perte. Et cette perte sera plus sensible encore si les produits sortant des ateliers nationaux se trouvent en concurrence avec les produits de même nature mis en circulation par l'industrie privée. Cette industrie sera d'ailleurs plus vigilante, et subira moins de pertes de toute sorte, même avec des ouvriers qui ne vaudraient pas mieux que ceux qui seraient employés par l'État.

Qu'arrivera-t-il donc de la concurrence qui va s'établir entre l'industrie publique et l'industrie privée ? Si l'État veut vendre ses produits ce qu'ils lui coûtent, il n'aura pas d'acheteurs. Il aura travaillé en pure perte. Les capitaux qu'il aura enfouis dans ses ateliers resteront complétement improductifs; il n'en résultera aucun avantage pour l'industrie nationale, pour la richesse publique. Ces capitaux seront donc une perte réelle pour le pays, c'est-à-dire pour les contribuables.

Si l'État, pour soutenir la concurrence avec les particuliers, baisse le prix de ses produits, il perd cette différence, plus ce que lui a coûté de surplus la main-d'œuvre : deux pertes qui représentent bien au delà des bénéfices que peut faire l'industrie privée. La perte n'est donc pas seulement une absence de profit, c'est une perte très positive.

S'il baisse encore ses prix, dans l'espoir de faire donner la préférence à ses produits, sa perte sera plus grande encore. Et si le public a le malheur de se laisser prendre à cette amorce, il provoque la ruine des industries privées, la ruine de l'État lui-même par conséquent, puisque l'État n'est riche que de la richesse des particuliers. De plus, l'État, alors maître en apparence du marché, relèvera ses prix, sans cependant pouvoir rentrer encore dans ses avances, et sans obtenir, moins que jamais, une bonne qualité dans ses produits.

A moins que l'industrie privée ne fût complétement abattue et que les particuliers ne fussent inertes et stupides, à moins, par conséquent, que la nation

ne fût à deux doigts de sa ruine, l'industrie publique ne pourrait arriver à faire des profits sans que l'industrie privée ne se relevât, sûre qu'elle serait d'en faire davantage encore. Mais en attendant son rétablissement ou sa résurrection, l'industrie privée du dehors ne laisserait déjà aucune chance de prospérité à l'industrie publique du pays : elle se mettrait spontanément en concurrence avec elle, et toutes les douanes du monde n'aboutiraient qu'à un surcroît de charges propres à consommer plus tôt sa ruine.

Voilà donc l'industrie privée et l'industrie publique ruinées du même coup.

Je sais que le prix des denrées baissera en raison de la rareté du numéraire ou de la pauvreté générale du pays. Mais si bas qu'il puisse descendre, encore faut-il qu'il soit accessible. L'hectolitre de froment, fût-il à cinquante centimes, serait encore trop cher pour le père de famille qui n'en pourrait donner que vingt-cinq. Or, pour donner cinquante centimes, il faut pouvoir les gagner. Il faut donc une industrie, il faut un travail, un profit ou un salaire.

Mais quelle industrie privée sera jamais possible dans ce désastre universel ? Remarquons bien, en effet, que la ruine d'un genre de travail entraînerait la ruine d'un autre ; que toutes ces ruines successives rejetteraient avec une progression effrayante à la charge de l'État les ouvriers qui les exerçaient, les maîtres et les entrepreneurs qui en vivaient.

Les charges de l'État s'accroîtraient donc alors avec une épouvantable rapidité ; plus elles seraient lourdes, moins il y aurait de moyens pour y suffire.

Il y a dans ce phénomène économique un double mouvement parallèle, mais en sens inverse, qui aboutirait, avec une vitesse composée, à la ruine du pays.

Quand, à la fin, cette ruine serait consommée, l'État se trouverait seul propriétaire, seul industriel, les particuliers ne seraient plus que ses salariés ; ils seraient ses hommes, ses esclaves. L'intervention de la richesse étrangère seule aurait pu sauver un semblable pays d'une pareille catastrophe. Mais écartons cette hypothèse, qui n'est qu'accessoire dans le problème. Considérons cette nation comme devant se suffire à elle-même, et achevons d'esquisser son dernier état de misère.

Ce qu'il y a de parfaitement clair jusqu'ici, c'est que le droit au travail garanti par l'État serait à l'industrie d'un pays ce que la propriété commune serait à la propriété privée, c'est-à-dire sa ruine. Ou l'État serait seul en possession de toute l'industrie, ou il la partagerait avec les particuliers, ou elle leur serait laissée par lui tout entière. Dans le premier cas, il serait obligé de forcer tout le monde au travail, la moitié de la population devrait être armée pour faire travailler l'autre. Dans le deuxième cas, la concurrence de l'industrie publique et de l'industrie privée serait la ruine de l'une et de l'autre. Dans le troisième cas, l'industrie privée, forcée de faire travailler à des conditions ruineuses, serait par là même opprimée et perdue. Dans tous les cas, ruine et tyrannie, et, à la suite, misère, barbarie, décroissement rapide de la population, proie facile à l'ambition conquérante d'une nation soumise à la liberté de l'industrie et au

respect du droit de propropriété. Voilà comment un principe d'économie politique, faux et injuste, entraînerait inévitablement la ruine et jusqu'à la perte de la nationalité même d'un pays qui aurait le malheur de l'adopter et d'y rester fidèle.

Voilà donc tous ses citoyens appauvris, ruinés, esclaves de la chose publique, qui en reçoivent, en échange de leur travail, une misérable pâture en attendant qu'ils deviennent la proie de l'étranger.

Est-ce donc là l'idéal auquel on aspire? et prétend-on faire renaître de cette cendre un phénix social, la communauté peut-être? La communauté de misère, oui sans doute ; la communauté de biens, non. Il n'y a plus de biens, parce qu'il n'y a plus d'industrie, parce qu'il n'y a plus de travail libre et produisant du superflu, parce qu'il n'y a plus de propriété, parce qu'enfin le droit absolu au travail a été proclamé.

La richesse, en se retirant, a fait disparaître les goûts nobles, sérieux, le besoin de l'étude, la culture des sciences et des arts. La barbarie a fait fuir devant elle à grands pas la civilisation ; la paresse a remplacé l'activité, sans laisser aucun loisir pour l'étude. Le sauvage ne redoute rien à l'égal de la méditation laborieuse ; il rêve, mais n'étudie point. Il étudie si peu, que sa malédiction favorite n'a pu s'élever jusque là. Depuis qu'il s'est trouvé en contact avec les peuples civilisés, il a bien dit dans sa colère, en s'adressant à son pareil : « Puisses-tu être réduit à conduire une charrue ! » Mais le génie du mal ne lui a pas encore fait imaginer cette imprécation :

« Puisses-tu être obligé d'apprendre la grammaire, l'algèbre ou la logique ! »

Eh bien ! ce qui est pour nous aujourd'hui une source de plaisirs purs, une consolation dans nos maux, quand il ne les prévient pas, la culture des sciences et des arts, ne serait plus qu'un supplice, un effroi, s'il pouvait encore être pour nous quelque chose.

Mais il ne faut pas qu'une nation descende si bas, pour qu'elle ait disparu du monde. Elle perd son nom avant même d'avoir perdu tous ses titres à l'existence. Les membres en gisent encore épars, palpitants d'un reste de vie, que déjà elle n'est plus comme corps de nation.

Si donc la garantie du droit au travail par la commune, par l'État, devait nous faire succomber sous le poids d'un immense prolétariat; si cet état de choses devait aboutir à une communauté de misère, de servitude et de barbarie, notre malheureuse patrie aurait cessé de compter parmi les puissances européennes, dont elle serait devenue la dérision et la proie avant déjà d'être tombée si bas.

Mais non, le bon génie de la France ne permettra ni le triomphe d'une pareille erreur, ni une semblable infortune : la propriété, c'est-à-dire le droit, et avec le droit la morale, seront respectés, en même temps que le malheur des hommes déshérités de la fortune sera prévenu ou soulagé.

IV. — *Dans quel sens il y a véritablement un droit au travail, dans quel sens ce droit doit être garanti par l'État.*

Nous venons de voir un prétendu droit au travail également condamné par le droit, par la morale, par l'économie sociale et la civilisation.

Il en est un autre qui n'a rien d'abusif, qui est sacré, comme tout droit véritable, qui est un principe de moralité, de richesse particulière et publique, une condition, enfin, de bien-être et de civilisation.

Ce droit au travail consiste dans la faculté civile ou juridique que doit avoir tout individu d'appliquer ses forces ou son intelligence à une matière qui lui appartient, pour l'approprier à ses besoins ou lui donner plus de valeur vénale, ou à une matière qui lui est librement donnée à spécifier par le propriétaire moyennant une certaine rétribution (*locatio operis*).

Ce droit au travail est sacré comme notre existence même, puisqu'il en est le soutien. Il dérive, comme le droit de propriété, comme tous les droits, de la conception de notre personnalité et de celle de notre destinée. Nul ne pourrait originairement avoir de droit si chacun de nous n'en était investi au même titre, c'est-à-dire à titre de personne ayant un but à atteindre dans la vie.

Du reste, ce droit au travail n'est point nié, et ce n'est pas ici le lieu d'en donner la déduction psychologique. Qu'il nous suffise de l'avoir constaté et défini. Remarquons cependant qu'il rentre dans le droit

suprême de liberté, qu'il n'en est déjà qu'une conséquence.

Par cela seul donc que l'État doit protéger l'exercice d'une liberté compatible avec toute autre liberté qui ne sort pas elle-même de sa sphère légitime, il doit aussi protéger le droit au travail. La protection du droit au travail n'est donc pas autre chose que la protection du droit de liberté, de la même manière que le premier de ces droits rentre nécessairement dans le second.

La société, par l'intermédiaire de ses chefs, protège le droit au travail en l'aidant à lever ou en levant elle seule tous les obstacles injustes qu'il peut rencontrer. Sont obstacles injustes : toute entrave directement apportée au libre et honnête exercice de nos facultés physiques, intellectuelles et morales ; — toute concurrence préjudiciable à celui qui l'exerce, mais établie dans la perspective de ruiner une industrie rivale ; — toute atteinte portée à la réputation d'un homme comme ouvrier ; — toute connivence entre les patrons ou entrepreneurs pour frustrer le travail d'une partie légitime de son salaire ; — tout abus du même genre commis sans concert, tel que le marchandage ; — toute mesure des maîtres industriels ayant pour but d'empêcher les ouvriers, soit de connaître leurs intérêts et leurs droits, de se concerter pour les discuter et les débattre avec ceux qui les emploient, soit de s'associer pour créer une industrie rivale ;— toute charge publique qui ne serait point en harmonie avec les ressources des travailleurs. Mais déjà ce dernier obstacle n'a qu'un rapport indirect avec la liberté du travail.

V. — *Ce que l'État peut faire encore dans l'intérêt des prolétaires, sans y être juridiquement tenu, sans blesser les droits des autres citoyens, et même à leur plus grand avantage, comme à l'avantage de la chose publique.*

Jusqu'ici, c'est-à-dire dans l'exécution de toutes les mesures qui précèdent, l'État n'a été que juste envers le prolétaire : s'il faisait moins, il serait coupable ; mais s'il fait plus, c'est sans y être strictement tenu, et par des considérations de pure bienfaisance ou d'intérêt public bien entendu.

A ce double titre, l'État manquerait à la partie morale et économique de sa mission, il manquerait de bienveillance et de sagesse, s'il se bornait à être juste ou à respecter ou faire respecter les droits des citoyens qui portent le poids du jour et de la chaleur.

Il doit donc faire, sous peine de mériter le reproche d'impéritie et d'une indifférence blâmable, tout ce qui peut améliorer leur sort sans préjudice pour les droits de personne.

Il pourrait, entre autres mesures de cet ordre,

1° Faciliter les associations mutuelles de secours entre les travailleurs de la même industrie ou d'industries différentes ;

2° Ouvrir un placement avantageux à leurs économies ;

3° Associer une portion de leurs capitaux à des travaux publics fructueux ;

4° Leur ménager un crédit moins onéreux que les

monts-de-piété et les prêts ordinaires des particuliers;

5° Créer des établissements où les invalides de cette espèce pussent entrer à certaines conditions très modestes, et d'autres où les soins de première nécessité seraient également donnés à ceux qui n'auraient d'autre titre pour y entrer que le malheur, et surtout un malheur non mérité;

6° Organiser dans chaque département des bureaux de renseignements et de placements, où les demandes et les offres de travail aboutiraient de tous les points du département, et un bureau central de ce genre à Paris, où les besoins pourraient être signalés de toutes les parties de la France, et d'où les renseignements pourraient être expédiés dans tous les départements ;

7° Leur ménager des loisirs qu'ils seraient intéressés à remplir par leur assiduité à des leçons où ils trouveraient le complément de l'instruction primaire, et qui auraient principalement pour objet des conseils relatifs aux différentes professions, aux positions diverses de la vie, aux circonstances politiques où se trouverait placé le pays tout entier. La morale, l'économie politique, seraient aussi des branches essentielles de cet enseignement.

L'État ne peut s'engager à rien de plus; le reste est l'affaire des particuliers.

Il faut qu'ils comprennent bien, et spécialement ceux qui emploient les ouvriers, les propriétaires qui ont des fermiers, des locataires, qu'ils doivent porter aux artisans de leur fortune un intérêt tout parti-

culier ; qu'ils doivent en être les patrons dans toute l'étendue du terme, c'est-à-dire les protecteurs, les conseillers et les amis.

Tout homme qui est dans une honnête aisance doit se faire une loi sacrée de participer à quelque bonne œuvre de ce genre.

L'opinion publique doit se tourner dans ce sens, et se montrer exigeante et sévère.

A cet égard l'éducation morale de la partie aisée de la société est loin d'être achevée ; et c'est par là précisément qu'il faudrait commencer. Celle du pauvre par le riche ne peut réussir qu'à cette condition. Pour que l'indigent écoute avec confiance les conseils qu'on lui donne, les maximes qu'on lui prêche, pour qu'il en soit pénétré, qu'il les goûte et les suive, il faut qu'il soit assuré qu'on lui porte un véritable intérêt, un intérêt efficace.

Une des grandes sanctions de la loi morale de la bienfaisance, c'est l'élévation aux emplois publics par l'élection populaire : il faut à cet égard que les ouvriers, les bourgeois surtout, soient inflexibles. Arrière les hommes sans entrailles, et qui refusent d'accepter leur juste part du fardeau commun !

Il y a une sorte d'injustice morale à ne pas contribuer volontairement à ces charges publiques ; c'est une espèce de vol commis, moins cependant au préjudice des nécessiteux qu'au détriment des familles moins aisées et plus généreuses.

Il est certain qu'une immense fortune entre des mains égoïstes est un mal social, un scandale public.

En voyant ce mauvais vouloir, on incline à penser

qu'il mérite d'être atteint par une mesure légale, et qu'il n'y a rien de plus équitable encore dans la répartition des charges publiques qui ont la bienfaisance pour objet, que la marche suivie pour la distribution des charges qui tiennent à la justice, c'est-à-dire l'impôt, la charité légale. C'est là une tentation dangereuse, mais fort naturelle cependant.

Une mesure préférable, selon nous, préférable même à celles qu'on a souvent essayées pour l'extinction de la mendicité par voie administrative, serait d'organiser dans chaque commune rurale, dans chaque quartier des grandes villes, des sociétés privées de bienfaisance, dont les secours seraient exclusivement affectés aux indigents du ressort. Tout entraînement qui ferait abandonner cette résolution serait une faiblesse préjudiciable à la charité et à la morale publiques.

Si le nécessiteux n'avait de ressources à attendre que de ses compatriotes immédiats, de ceux qui connaissent bien sa famille, qui le connaissent lui-même, il irait moins facilement chercher fortune ailleurs; il déserterait moins volontiers la charrue pour la livrée de la servitude ou pour l'atelier ; il regagnerait plutôt des foyers qu'il n'aurait jamais dû quitter; il saurait que sa bonne conduite seule peut lui mériter l'intérêt de ses concitoyens ; il n'en serait pas quitte, après avoir dissipé son patrimoine en débauches, pour sortir de son pays, mettre de côté toute pudeur, tendre ignominieusement la main, surprendre la charité par des récits fabuleux, en attendant que des

sentiments plus répréhensibles encore le poussent à des actions plus coupables.

Tout mendiant, dans ce système, serait régulièrement renvoyé au trésorier des pauvres de la commune ou du quartier, lequel lui répondrait par un *nescio vos* irrévocable s'il n'était réellement pas de son ressort, ou s'il n'avait aucun titre aux secours de ses compatriotes immédiats.

L'État seul, la commune, viendrait au secours des indigents qui n'auraient aucun titre à la commisération privée, ou qu'un accident aurait exceptionnellement atteints loin du lieu où ils doivent être secourus. Mais l'aumône de l'État, dans le premier cas, ne devrait pas être de nature à faire regretter la charité privée. L'État ferait des avances aux voyageurs malheureux qui pourraient justifier d'une certaine aisance, et qui seraient surpris par une catastrophe. Il agirait de même à l'égard d'une honnête infortune.

Une autre mesure générale dont on serait tenté de vouloir l'établissement lorsqu'on voit certains égoïsmes par trop replets rester dans une impassibilité parfaite à côté de la misère la plus lamentable, c'est un impôt qui atteignît directement ou indirectement la richesse sous toutes ses formes.

Sans prétendre qu'il n'y ait pas d'améliorations à introduire dans l'assiette et la répartition de l'impôt, dans la manière simple ou composée de le rendre proportionnel, nous ne voudrions pas répondre non plus qu'il n'y aurait pas dans ces nouvelles mesures des inconvénients graves pour la richesse publique. Les questions de cette nature sont très complexes, et

veulent une étude à laquelle nous n'entendons pas nous livrer ici (1).

Ce que nous venons de conseiller au nom de l'humanité devrait s'exécuter encore au nom de la conservation de l'ordre et de la paix intérieure.

L'État et les particuliers, s'ils sont sagement inspirés par leur plus grand intérêt, sacrifieront par prudence à une nécessité que le droit ne leur impose point, et que leur charité ne suffirait peut-être pas non plus à leur faire suffisamment comprendre.

Oui, nous croyons qu'il y va du salut public, et que l'État et les simples citoyens doivent sérieusement se préoccuper des souffrances de la partie du peuple la plus disgraciée de la fortune. Mais comprenons bien tous ces quatre choses :

1° Il y aurait folie coupable à ne pas donner aux pauvres un travail qui pût nous enrichir en le nourrissant.

2° Il serait très dangereux pour tout le monde, pour le pauvre aussi bien que pour le riche, de faire travailler à perte pour l'entrepreneur.

3° Il importe donc extrêmement de bien choisir le genre de travail à donner ; de le choisir de telle façon qu'il ne ruine directement ni l'État ni l'industrie privée, ni indirectement l'industrie privée par celle de l'État.

4° Il n'importe pas moins de moraliser le prolétaire, de le pénétrer de sa destinée, de sa position

(1) V. sur la question de l'impôt : ROSSI, *Cours de droit constitutionnel*, t. 1, leçons 23e et 24e, et tous les économistes.

dans la société, de ses devoirs d'homme et de citoyen; de lui faire comprendre qu'on ne peut rien ou presque rien pour lui sans lui; que son concours est absolument nécessaire pour le sortir de la misère ou pour l'empêcher d'y retomber; qu'en vain il aurait une part dans les bénéfices, en dehors de celle du salaire; qu'en vain il serait associé : il retomberait toujours dans le dénuement s'il s'abandonnait à l'oisiveté, à la débauche, s'il n'était pas réservé dans ses dépenses, dans les charges qu'il assume; que sans bonne conduite et sans prudence, il se perdra toujours. Plus alors la solidarité serait grande entre lui et la société, plus la charité serait active à son égard, plus aussi ses écarts seraient funestes au corps social.

Nous venons de parler des devoirs moraux des particuliers, et de ce qu'on pourrait aussi appeler par extension les devoirs moraux de l'État envers les prolétaires.

Il y a encore un autre devoir de l'État, devoir de justice, et plus impérieux par conséquent que les devoirs moraux qui précèdent : c'est celui de ne pas engendrer le prolétariat en écrasant d'impôts le propriétaire, le cultivateur, le commerçant et l'industriel. Ce devoir n'est plus un devoir moral, c'est une obligation stricte, un véritable droit à respecter. Qu'on y prenne garde! un danger des plus imminents aujourd'hui, en dehors même de la cruelle position où la guerre nous a placés, c'est de faire des pauvres par l'aggravation des charges publiques.

Que l'État sache bien, lui aussi, qu'*il n'y a pas de petites économies*, surtout lorsqu'elles se répètent

des millions de fois ; qu'il sache que tout impôt qui ne rapporte pas plus qu'il ne coûte est un impôt mal employé. On n'en paie jamais trop quand il enrichit. Il est, au contraire, toujours trop lourd lorsqu'il est improductif, parce qu'alors il est plus ou moins ruineux.

Que les représentants du peuple soient donc impitoyables sur l'emploi des deniers publics ; qu'ils suppriment les sinécures ; qu'ils fassent disparaître l'abus des cumuls ; qu'ils réduisent les traitements exorbitants, mais qu'ils comprennent cependant les nécessités des services publics et les besoins légitimes de ceux qui les remplissent.

Au risque de nous faire taxer d'un sentiment auquel nous nous croyons étranger, nous dirons volontiers : Que ceux qui se sont trop facilement enrichis en puisant à pleines mains au budget soient écartés sans colère, et sans qu'ils soient obligés à restituer autre chose que les profits illégaux qu'ils auraient pu faire ;

Que les abus qui les ont engraissés disparaissent avec eux ;

Que les ouvriers de la vigne sociale soient convenablement choisis et honnêtement rétribués, mais que les services publics n'enrichissent plus personne, et qu'une modeste retraite soit assurée aux hommes qui auront sacrifié leur vie à la chose publique ;

Que les frais de représentation soient partout supprimés de la manière la plus absolue. Pour un restaurateur ou un confiseur qui s'en trouve bien, — sans parler des gourmands ou des *ventrus* qui ne s'en trouvent pas mal, mais qui n'ont pas besoin

d'être repus ou affriandés sur le budget, — dix contribuables en souffrent plus ou moins cruellement ;

Que des commissions de contrôle soient annuellement formées au sein de la chambre, et qu'elles fassent un rapport détaillé, sur enquête au besoin, de l'emploi de toutes les parties du budget.

Une cour des comptes ne suffit plus. Elle peut bien vérifier l'emploi des allocations de fonds dans les différents services publics ; mais c'est aux représentants du peuple à juger de la légalité des allocations faites par les différents ministères, et à éclairer la chambre sur l'opportunité des dépenses publiques sollicitées par le pouvoir exécutif.

Il y aurait sans doute beaucoup d'autres choses à dire sur les moyens de moraliser tous les rangs de la société, et d'élever la moyenne du bien-être général. Notre intention n'était pas de traiter directement cette question.

Tout ce que nous nous sommes proposé d'établir consiste uniquement à faire voir :

Que ce qu'on appelle généralement droit au travail n'en est pas un ;

Que l'État ne pourrait s'y méprendre et le garantir sans une extrême imprudence ;

Que l'on confond très faussement au point de vue scientifique, et très périlleusement au point de vue social, l'équité avec la bienfaisance, le droit avec la morale ;

Que cette confusion n'est pas seulement une erreur en matière de science, une injustice en droit, une

faute en morale, mais que c'est aussi une source de ruine pour l'État et les particuliers ;

Que la république et les citoyens peuvent sans doute faire beaucoup par des mesures de l'ordre juridique et de l'ordre moral, pour améliorer le sort des indigents ; mais que ce n'est pas en proclamant le droit au travail, bien cependant que le travail payé soit un des moyens les plus utiles qu'on puisse employer ;

Que la propriété et toutes ses légitimes conséquences soient fermement maintenues, comme l'expression la plus incontestable et la plus nette de l'ordre social après le droit à l'inviolabilité personnelle ; mais qu'il soit reconnu aussi que la bienfaisance a ses exigences morales auxquelles on ne peut consciencieusement se soustraire.

Le respect moral de ces exigences est, à tout prendre, un excellent calcul, puisqu'il doit moraliser le monde, multiplier pour chacun les moyens de bien-être, opérer de plus en plus la fusion des différentes couches qui composent la masse des citoyens, et réaliser enfin le sentiment de la fraternité.

L'universalité de ce sentiment n'est encore, il faut le dire, qu'en espérance. On le donne comme un principe ou une cause, tandis qu'il ne peut être qu'un effet.

Il doit éclore et s'étendre librement, sous la bienfaisante influence d'une législation parfaitement amie de la justice, et sous l'action non moins heureuse de la pratique intelligente, mais libre encore, de la charité privée.

La nécessité, le soin du salut public et particulier, est l'aiguillon dont se sert la Providence pour forcer les hommes de notre temps à faire un pas de plus dans la voie du perfectionnement social. Le temps de la force et de la violence a le premier marqué la carrière de l'humanité ; l'inégalité légale ou la justice partielle a signalé la seconde phase de l'histoire universelle ; la période de la liberté ou de la justice est arrivée ensuite ; et à peine y sommes-nous pleinement entrés, que déjà nous voyons poindre celle de l'égalité par la liberté et la sympathie.

Mais pour y entrer sans retour, deux grands sacrifices sont nécessaires :

Il faut, d'une part, que l'indigent, le prolétaire, respecte la propriété du riche, avec toutes ses conséquences juridiques ;

Il faut, d'un autre côté, que le riche prenne au sérieux le devoir moral de s'occuper de la destinée du pauvre.

Sans ce double sacrifice de deux passions égoïstes et ennemies, le monde moral ne peut manquer d'être en proie à d'horribles déchirements.

§ 4

De la protection de la chose publique ou privée par l'État.

SOMMAIRE :

Protection contre les attaques du dedans et contre celles du dehors. — Police générale. — Police municipale, etc. — De l'armée. — Des besoins publics et des impôts.

Un des principaux droits du peuple, considéré soit comme nation soit comme particuliers, c'est d'être à l'abri de toute attaque injuste. La protection due à la chose publique ou privée est donc un des principaux devoirs du souverain. Elle se distingue suivant qu'elle s'exerce contre des agressions du dedans ou contre des agressions du dehors. La première comprend la police générale du royaume, la police municipale, la réparation des dommages causés et la punition des délits et des crimes. La seconde comprend la diplomatie, comme moyen de veiller pacifiquement au respect des droits nationaux, publics ou privés, de la part des autres puissances, et une force armée capable d'imposer à un ennemi ou de le forcer à réparer une injustice qu'il aurait commise.

Du reste, les armées permanentes ne seraient pas nécessaires à cet effet, non seulement si les différents peuples étaient assez raisonnables pour vivre en paix, mais encore s'ils voulaient reconnaître que la chance serait la même s'il n'y avait nulle part d'armées permanentes, qu'avec des armées permanentes dans tous les pays.

Il faut reconnaître aussi que dans le cas même où l'on croirait partout devoir conserver des armées sur pied en temps de paix, il serait possible : 1° de les réduire considérablement ; 2° de laisser chaque individu beaucoup moins de temps sous les drapeaux ; 3° de rendre au soldat, aux familles et au pays, le temps qu'il passe à l'armée beaucoup plus profitable, en créant dans les régiments des écoles sérieuses, en faisant faire aux militaires des travaux publics, dirigés par les officiers du génie militaire. De cette manière, les jeunes soldats ne perdraient pas leur avenir, ne contracteraient pas aussi facilement des habitudes de paresse, d'ivrognerie et de débauche. L'officier lui-même, devenu instituteur obligé, conserverait l'habitude du travail et serait plus disposé à étendre ou à perfectionner ses connaissances. La discipline ne pourrait que gagner encore à ce régime de bons services intellectuels rendus avec zèle et désintéressement d'une part, acceptés avec profit et reconnaissance de l'autre.

Il faudrait, pour que la durée du service dans les armées pût être considérablement abrégée, sans préjudice pour l'État, une première et forte éducation militaire. Tout citoyen valide doit la recevoir, comme l'éducation civile. Point de remplacement, point d'exemption, sinon pour des causes d'intérêt public déterminées par la loi ou pour des raisons d'infirmité ou d'incapacité dûment reconnues au conseil de révision. Composition de ce conseil de manière à donner toutes les garanties désirables d'impartialité.

L'État peut enfin avoir des besoins extraordinaires

et manquer des ressources nécessaires pour y faire face. On se demande ce qu'il doit faire en pareil cas. S'il n'a pas de crédit, ni au dehors ni au dedans (ce qui ne peut avoir lieu sans sa faute), peut-il lever un impôt forcé? Peut-il faire banqueroute? Peut-il même réduire cette dette, s'il ne peut l'éteindre autrement, et si en payant les intérêts la dette nationale va croissant?

Assurément, si le salut public exige de grands sacrifices, le corps législatif a le droit de frapper un impôt extraordinaire, et si cela ne suffit pas, de recourir à l'emprunt bénévole, et même, si les particuliers ne répondent pas à cet appel, à l'emprunt forcé. Mais est-il bien juste que ceux qui prêtent à l'État, en pareil cas, reçoivent des intérêts, même ordinaires? Ne sembleraient-ils pas spéculer ainsi sur le malheur public? En prêtant pour sauver l'État, ne sont-ils pas les premiers à profiter de l'assistance qu'ils lui donnent, puisqu'ils ont plus à perdre que de plus pauvres? Faut-il donc les payer grassement parce qu'ils ont aidé à leur propre salut? Les pauvres ne l'ont pas fait, il est vrai, mais c'est qu'ils ne l'ont pas pu. Et quoiqu'ils aient profité du prêt, je ne vois pas qu'ils soient tenus d'en payer de gros intérêts, parce que s'ils avaient eu de quoi prêter ils l'auraient fait, comme l'ont fait tous ceux qui l'ont pu, chacun dans la mesure de ses facultés. L'État doit en tout cas rembourser le capital. Il donnera de plus les intérêts qu'il a promis aux capitalistes qui lui ont prêté bénévolement, parce que chacun est appelé à prêter ainsi, et que ceux qui ne veulent pas ou ne peuvent pas le

faire n'ont pas le droit de se plaindre. Mais le gouvernement, comme les particuliers, aura d'autant plus de crédit, et le paiera d'autant moins cher, qu'il sera réputé plus honnête et plus solvable.

§ 5

De l'action du gouvernement par rapport aux intérêts intellectuels. — De la liberté de la presse. — De l'instruction publique.

SOMMAIRE :

Liberté de parler et d'écrire ; sa raison. — Ses limites. — En politique, en religion, en morale. — De la censure. — Devoirs de l'État en matière d'enseignement. — Livres classiques. — Bibliothèques communales. — Écoles normales. — Instruction professionnelle. — Droit d'inspection. — S'il y a compatibilité entre le sacerdoce et l'enseignement des sciences humaines.

I

La liberté de parler et d'écrire a sa raison dans le perfectionnement de l'homme. La communication de la pensée par la parole et l'écriture est la condition sans laquelle nos facultés et nos sentiments restent assoupis ; sans laquelle par conséquent notre activité industrielle même demeure circonscrite dans une sphère très étroite.

C'est d'ailleurs un besoin : et tant qu'on ne nuit pas à des droits acquis en le satisfaisant, la liberté d'y céder doit être regardée comme de droit naturel.

Ajoutons qu'elle ne fut jamais plus nécessaire qu'aux époques de doute, comme celle où nous vivons ; il n'y a que le libre examen qui puisse raisonnablement mettre un terme à cet état de l'esprit.

Si l'on craint que l'erreur n'y gagne plus que la vérité, on se fait alors une fausse idée de l'intelligence humaine, qui est faite pour la vérité : c'est exceptionnellement qu'elle est séduite par l'erreur. Laissez-lui une entière liberté, et la vérité ne manquera point de se faire jour avec le temps.

Au reste, la liberté de parler et d'écrire a ses limites naturelles dans les droits des particuliers comme dans ceux de l'État ; ainsi elle ne va point jusqu'à l'injure, jusqu'à la calomnie, pas même jusqu'à la médisance. On peut avoir des doutes sur ce dernier point, mais la réflexion fait bientôt apercevoir qu'il y a un art de médire qui est plus nuisible que la calomnie, et que la médisance n'est le plus souvent qu'un mal sans compensation. Nous reconnaissons toutefois : 1° que l'interdiction de la médisance appartient plutôt à la morale qu'au droit ; 2° que les fautes de la vie publique doivent être mises au jour, si elles sont récentes et que ce soit un moyen d'y mettre un terme.

En ce qui regarde la forme de gouvernement et l'administration publique, nous pensons que tout le monde a le droit d'émettre ses idées sur cette matière, parce qu'il n'y a pas de raison pour qu'on regarde jamais une forme donnée quelconque comme la plus parfaite possible, et que le pouvoir n'a pas le droit d'immobiliser une forme sociale, qu'il doit au contraire se prêter aux améliorations absolument pos-

sibles, sauf à ne les tenter qu'autant que les circonstances promettront le succès. Chacun doit également pouvoir exprimer son opinion sur la manière dont la chose publique est administrée, sauf à répondre de ses critiques.

Mais comme la liberté de juger en théorie ainsi qu'en pratique est de droit commun, on comprend que la vérité ne pourra guère manquer d'avoir ses champions, et que, toutes choses égales d'ailleurs, elle devra triompher.

Toutefois en critiquant la forme sociale, celle du gouvernement, les actes de l'administration, on doit s'abstenir d'exciter à l'anarchie, à la révolte, au mépris d'un pouvoir qui serait simplement dans l'erreur. On doit avoir le droit de raisonner sur tout, mais non celui de soulever de basses et aveugles passions; mais non celui de désobéir, à moins que ce qui est commandé ne soit manifestement immoral ou visiblement contraire au droit et en dehors des attributions du pouvoir. Encore faut-il, dans ce dernier cas, consulter l'intérêt public et y faire les sacrifices qu'il exige.

Ce ne sont, au reste, ni les particuliers ni le gouvernement, qui se prétendraient offensés par des propos ou des écrits, qui doivent juger de la nature et de la gravité du délit, mais la conscience publique exprimée par un jury. Si celui-ci fait son devoir (et pourquoi ne le ferait-il pas si le particulier ou le pouvoir qu'il s'agit de venger a l'estime et l'affection publiques?), les attentats à l'honneur, au respect dû au souverain, etc., seront réprimés avec une stricte justice.

Plus la liberté de la presse est grande, plus les délits qu'elle peut commettre doivent être jugés sévèrement.

On le voit, nous pensons que la liberté de discussion doit être absolue en matière de doctrine littéraire, scientifique, et par conséquent politique et théologique ou religieuse : car c'est encore là de la science. Nous voulons aussi que la presse puisse compléter la publicité des actes administratifs de toute nature, qu'elle plane sur la vie publique des hommes du pouvoir et l'éclaire; mais qu'elle raisonne et ne déclame point; qu'elle ne provoque ni à l'émeute ni à la guerre civile; qu'elle ne trahisse point l'État auprès de l'étranger et de l'ennemi; qu'elle n'insulte personne, moins le chef de l'État que tout autre; et enfin qu'elle soit réprimée avec force quand elle se permettra l'injure et la calomnie, ou même la médisance publique sans nécessité juridique et par pure méchanceté.

On objecte, je le sais, la difficulté de distinguer entre la déclamation et le raisonnement, entre la critique raisonnable et la provocation à la haine, entre la médisance et la calomnie, entre l'erreur et le mensonge, entre le respect et l'insulte, entre la bonne et la mauvaise foi, entre une provocation directe et une provocation indirecte. — On dit encore que la liberté de la presse avilit le pouvoir, en paralyse les forces, rend tout gouvernement impossible; que l'ignorance des masses est ainsi livrée à l'erreur répandue à dessein par les mauvaises passions des journalistes, qu'elle est égarée par les factions, par un intérêt étranger et ennemi qui soudoie des agitateurs;

que les hommes n'ont plus rien à apprendre en politique et en religion, mais beaucoup à oublier ; qu'autant vaudrait laisser circuler librement le poison, que certaines doctrines ; que la prévention est bien préférable à la répression, pour le public et pour les particuliers ; que la répression est souvent impossible, etc.

Tout cela dût-il être, si le bien qui doit résulter de la liberté de la presse dépasse le mal qu'on en redoute, il ne serait pas bon de l'entraver. Il y a plus ; ce serait une injustice, s'il est vrai que toute opinion sincère, vraie ou fausse, doive pouvoir être rendue publique, afin, si elle est vraie, qu'elle profite aux autres, et, si elle est fausse, que celui qui en est imbu soit détrompé et qu'il ne séduise pas des esprits faibles par une prédication occulte. La publicité est la pierre de touche des doctrines ; c'est elle qui les fait prendre ou tomber, suivant qu'elles méritent ou ne méritent pas l'attention et la confiance des hommes. Il y a dans l'épreuve de la publicité comme un jugement naturel de ce sens commun qui peut se tromper sans doute, mais dont l'erreur est la conséquence de ses préjugés actuels, et un acheminement vers la vérité par la désillusion qui devra suivre l'erreur. Tant qu'une erreur n'a pas été professée et ensuite reconnue, l'humanité peut toujours y tomber ; c'est donc réellement un progrès que de changer d'erreurs, et l'on ne conçoit même de repos dans la vérité pour le genre humain, que quand il aura reconnu toutes les grandes erreurs capables de le séduire. Supposez, par exemple, que le partage

du pouvoir législatif dans les gouvernements constitutionnels de nos jours soit une erreur ; eh bien ! il fallait en faire l'épreuve, afin qu'on ne fût plus exposé à y retomber. C'est ainsi que marche le monde ; le progrès n'a lieu qu'à travers des écueils, et souvent à la condition d'essuyer des naufrages. Parmi les écueils déjà signalés par les anciens, il en est que nous éviterons toujours, mais il en est d'autres qui, bien que fort dangereux, seront encore cotoyés longtemps de très près, parce qu'il faut passer par là pour aller plus loin.

Mais ce n'est pas tout ce qu'on peut dire en réponse aux objections contre la liberté de la presse ; les points suivants ont leur importance :

1° Nous disons en particulier que malgré la difficulté de tracer la véritable ligne de démarcation entre l'usage et l'abus de la presse, malgré celle peut-être plus grande encore d'appliquer les lois qui font cette distinction et qui spécifient les délits de ce genre ; malgré ce qu'il y a de délicat dans la distinction de la culpabilité *directe* ou *indirecte* par la voie de la presse ; malgré par conséquent la difficulté de faire la juste part du droit et de la morale ; malgré les mille ruses que la licence peut prendre, les mille formes qu'elle peut revêtir pour échapper aux peines portées contre les délits de presse : ce n'est pas une raison pour qu'on nie cette liberté, pour qu'on la soumette à une censure, à une mesure préventive, ni surtout pour qu'on n'en soumette pas les abus au pouvoir répressif des tribunaux. Il y a plus : c'est qu'il vaudrait peut-être mieux que les délits en matière de

presse ne fussent pas déterminés d'une manière trop précise par des lois positives ; la seule loi serait alors l'opinion publique, la conscience des jurés. Se plaindrait qui voudrait, mais à ses risques et périls. De cette manière, l'écrivain, le journaliste, ne saurait pas si bien au juste jusqu'où il peut aller sans être répréhensible aux yeux de la justice humaine. Ainsi retenu par la crainte de sortir du droit, il en approcherait de moins près. Du reste, nous ne voyons aucun inconvénient à prendre l'opinion publique pour juge dans ces matières délicates ; elle n'est point assez subtile pour s'attacher aux infiniment petits ; elle ne condamnera généralement que dans le cas d'une culpabilité réelle. Si elle se montre quelquefois un peu sévère, c'est que les circonstances l'exigeront, et tout sera encore à sa place.

2° Nous convenons que l'opposition rend quelquefois le gouvernement difficile ; mais le gouvernement a aussi ses organes. Quant aux faits, qu'il les publie tels qu'ils sont, qu'il redresse les erreurs de ses adversaires, et s'il peut démontrer qu'il a été calomnié, que les faits ont été dénaturés à dessein ou controuvés de mauvaise foi, la moralité publique le vengera sans doute. Un jury devrait être assez ami de la justice pour punir le calomniateur d'un ministre impopulaire. Pourquoi un bon gouvernement n'aurait-il pas la majorité au jury plus sûrement encore qu'à la chambre élective, s'il était véritablement innocent ? Quant aux doctrines gouvernementales et politiques ou sociales, elles doivent être absolument libres ; les bonnes paralyseront les mauvaises, et si celles-ci sont

trop contraires au bon sens, elles cesseront par là même d'être dangereuses. D'ailleurs, il y a plusieurs moyens de rendre les doctrines de ce genre de plus en plus inoffensives ; c'est : 1° d'opérer les réformes politiques nécessaires : l'opposition de principes n'est dangereuse que pour les mauvaises formes sociales et les mauvais gouvernements, surtout quand on satisfait à la condition suivante pour rendre cette opposition bénigne ; 2° d'enseigner le droit public, positif et naturel, dans toutes les écoles de droit ; 3° de donner une idée juste et suffisante de l'organisation sociale dans tous les colléges, dans toutes les écoles normales primaires et dans toutes les classes d'adultes, classes qu'il faudrait créer ou du moins encourager partout où elles s'établiraient sur une certaine échelle et avec un certain succès. En prenant de semblables précautions, l'erreur et la déclamation des feuilles périodiques et des pamphlets auraient bien moins d'influence sur la majorité des esprits.

C'est d'ailleurs plutôt en dénaturant les faits, en inventant d'une manière calomnieuse, en gardant un silence perfide, qu'on égare l'opinion des ignorants, qu'en faisant de mauvaise doctrine politique. On pourrait donc donner au pouvoir le droit de faire rectifier un fait dénaturé, annoncer un fait malicieusement omis, rétracter un mensonge, dans toutes les feuilles de l'opposition. Il en userait ou n'en userait pas, suivant qu'il le jugerait convenable.

3° On demande encore si le droit de parlèr et d'écrire peut aller jusqu'à l'attaque des dogmes religieux,

du culte, des bonnes mœurs : jusqu'à la négation des vérités religieuses et morales de l'ordre naturel.

Sur le premier point, je demanderai à mon tour de quels dogmes, de quel culte on veut parler, et ce qu'on entend par bonnes mœurs? Il n'y a pas de religion qui ne prétende avoir raison dans ces trois choses. Sera-t-il défendu d'en attaquer aucune sur ces trois points, et si l'on peut parler librement d'une seule, pourquoi pas de toutes? Serait-ce parce qu'il y en a une de vraie et que toutes les autres sont fausses? Mais qui donc peut l'assurer de science certaine et le persuader immanquablement? N'est-il pas logiquement possible que toutes les religions positives existantes soient fausses par quelques points, vraies par quelques autres? Qui fera la part du vrai et du faux? sera-ce chacune d'elles? Impossible. Sera-ce le pouvoir? Il n'a ni capacité ni mission pour cela. Que reste-t-il donc? Quelques individus. Mais de quel droit imposeraient-ils aux autres leur manière de voir, alors même qu'ils ne se tromperaient point, comme c'est l'hypothèse? Ne faudrait-il pas qu'on reconnût qu'ils ont raison, pour pouvoir être de leur avis? Mais comment pourrait-on s'en assurer si on ne les laissait point parler librement ainsi que leurs adversaires? Liberté donc d'attaquer tous les dogmes, tous les cultes, pourvu qu'on n'attaque pas les personnes qui croient les uns et qui professent les autres. La crainte de la réciprocité fera naître un compromis, une paix tacite, et chacun, en définitive, croira ce qu'il pourra, et pratiquera tranquillement ce qu'il voudra. Il y aura seulement cet avantage, que ceux qui pensent, dans

chaque religion, seront moins entêtés et moins intolérants.

Quant à la religion et à la morale naturelles, j'avoue qu'au premier abord il semble bon de les faire respecter quand elles sont bien définies ; mais comme ces deux choses sont naturelles, il n'y a pas à craindre que les doctrines contraires prennent généralement le dessus. D'un autre côté, empêcher la libre discussion sur ces sortes de matières, par exemple d'examiner si l'on possède ou non des preuves de l'existence de Dieu ; si l'on se fait ou non des idées positives de la divinité, et quelles idées ; si elles sont vraies ou si elles sont fausses, etc.; empêcher tout cela, disons-nous, serait nuire au libre développement de la pensée philosophique, développement qui n'a lieu que dans les régions supérieures de la pensée scientifique, et qui ne touche qu'indirectement les masses populaires. Nous sommes donc d'avis, parce qu'il y aurait plus à perdre qu'à gagner à prendre le parti contraire, de laisser une pleine liberté à l'esprit philosophique sur les questions de religion et de morale naturelles. Veut-on faire quelque chose de plus utile que de réprimer la pensée à cet égard : qu'on enseigne à tous les degrés de l'instruction publique la religion et la morale naturelles. Ce sera là le meilleur moyen de paralyser l'influence des mauvaises doctrines contraires, et même de les empêcher de se produire. Une bonne éducation de cette espèce, où le sentiment joue pour le moins un aussi grand rôle que la pensée, fait que, loin de lire avidement des ouvrages où l'athéisme est prêché, où la providence est niée, où la morale naturelle est

outragée, on ne les regarde au contraire qu'avec dégoût.

Il n'y a qu'une sorte de livres et d'objets d'art dont je voudrais voir proscrire la publicité : ce sont les livres, les gravures, les statues, etc., qui offensent la pudeur. Ni l'esprit ni le cœur n'ont absolument rien à gagner avec ces sortes d'ouvrages. Il n'y a aucun intérêt philosophique à ménager ici, aucun droit à respecter, puisque ces livres sont essentiellement mauvais, et que plus ils seraient parfaits sous le rapport de l'art, plus ils seraient dangereux sous celui de la morale. L'opinion universelle est unanime à cet égard, comme elle l'est pour le vol et le meurtre. Donc interdiction absolue. Mais comme on pourrait abuser de cette faculté pour empêcher des ouvrages d'ailleurs utiles de paraître ou de circuler, nous ne voudrions point que ces sortes de livres ou de produits de l'art fussent jugés autrement que par la voie d'un jury spécial, qui indiquerait ce qu'il faut retrancher, sauf appel à l'une des sections de l'Académie des sciences morales et politiques.

4° On ne peut raisonnablement dire que cette liberté équivaut à la libre circulation du poison. Ce n'est là qu'une comparaison spécieuse. Le poison circule assez librement, puisqu'il est en vente chez tous les pharmaciens et que tous les pères de famille peuvent en acheter. Tout le monde a d'ailleurs le droit de s'empoisonner, en ne considérant que soi seul, et abstraction faite de l'aspect moral de la question, aspect qui ne doit pas nous occuper ici. Les contre-poisons ont dû être administrés préventivement dans

les écoles publiques. Le poison se reconnaît infailliblement par certains réactifs chimiques, aussi bien que par ses effets. Il n'y a point de réactifs pour reconnaître le poison des doctrines ; ce qui est poison pour l'un est aliment pour l'autre. Ce fait seul suffit pour faire tomber complétement l'analogie qu'on voulait établir entre le poison physique et le poison intellectuel. Cette analogie fût-elle vraie, il n'y en a plus dans la conduite à tenir en conséquence au nom de la seule autorité. Il n'y a pas de vérité au monde qui n'eût pu être étouffée, au nom de l'hygiène intellectuelle et morale du peuple, par quelque préjugé qui en était contrarié. C'est à la vérité seule à faire la guerre à l'erreur, ce n'est pas à l'homme, qui ne sait pas assez ni ce qui est vrai ni ce qui est faux. D'ailleurs, la vérité non plus que l'erreur ne sont presque jamais sans mélange ; laissons-les donc poindre et croître ensemble, on en séparera les fruits.

5° Je conçois que les hommes qui ont des convictions parfaitement arrêtées, ou qui croient en avoir, soit en politique soit en religion, qui disent, comme Bonald, que nous n'avons plus rien à apprendre à ces deux points de vue, mais au contraire beaucoup à oublier ; je conçois, dis-je, que de pareils hommes ne veulent pas de la liberté de la presse. Tout a été dit pour eux ; le livre des sept sceaux leur a été ouvert. Mais s'ils n'ont rien à gagner à la liberté de la presse, ils n'ont sans doute rien à y perdre, en ce qui concerne leurs propres croyances. Quant aux autres hommes qui ne sont point dans un pareil état intellectuel, ils ont à perdre et à gagner tout à la fois, mais

il faut leur faire l'honneur de croire qu'ils sauront choisir ce qui leur convient et laisser de côté ce qui devrait leur être funeste ; que tout au moins ils finiront, à l'aide de l'expérience, par reconnaître leur erreur. Ces parfaits croyants, ces hommes qui n'ont plus rien à apprendre, outre qu'ils sont assez rares, ne raisonneraient-ils pas d'ailleurs d'une manière un peu étroite ? Supposons qu'ils n'aient pas le gouvernement pour eux et que la censure existe ; la vérité qu'ils possèdent, et qu'ils voudraient répandre à pleines mains, pourrait bien être regardée parfois comme une erreur et réprimée par une censure. Les opinions religieuses de Bonald auraient pu, suivant son système, être censurées à Londres et à Berlin, ou mériter le pal à Constantinople.

Veut-on juger de la bonté véritable d'un principe gouvernemental, qu'on en généralise l'application ; s'il peut supporter cette épreuve sans inconvénient, il est juste ; autrement, il est faux. Or, avec le principe de Bonald, tous les préjugés peuvent s'ériger dans tous les temps et dans tous les lieux en des vérités immuables, et ne laisser aucun libre jour à la vérité même ; aucun progrès, aucune réforme n'est plus possible logiquement ; la vérité ne peut plus se propager. Admettez au contraire le principe de la liberté de parler, d'enseigner et d'écrire, et toutes les vérités peuvent se faire jour partout et dans tous les temps. Toutes les erreurs et toutes les folies peuvent se produire également, il est vrai, mais c'est être sceptique et surtout se montrer trop défiant de la providence, que de croire qu'elles trouveront auprès de

l'esprit humain un accueil plus général et plus facile que la vérité.

D'ailleurs, avec le libre examen et la libre discussion, si l'erreur a des chances de triompher quelquefois, elle n'a pas celle de régner longtemps. Tout partisan de la censure nous fait donc l'effet de manquer de confiance en la vérité et d'avoir trop bonne opinion de l'erreur. Il manque de foi.

Mais voyons plutôt comment une censure serait possible, et quels avantages pourraient en résulter pour les individus, le public et le gouvernement.

Qui choisirait-on pour censeurs ? Naturellement des hommes qui pensent comme ceux qui se croient le droit d'établir une censure. Voilà donc le pouvoir qui se fait réellement censeur par l'organe de personnes qui ont sa confiance parce qu'elles pensent comme lui. Il faut donc que le pouvoir commence par se donner un brevet d'infaillibilité pour se faire juge des opinions d'autrui, à moins qu'il n'interdise la liberté de penser au nom d'autre chose que la vérité, par exemple au nom de son intérêt. Je dis la liberté de penser, parce qu'on ne pense à un certain degré qu'à la condition de parler et d'écrire, à la condition d'entendre parler et de lire. Autant donc on rétrécit la sphère d'action de la parole et de la presse, autant on comprime aussi la pensée.

Si les partisans de la censure la veulent dans une vue étrangère à la vérité, dans une vue d'intérêt, il faut qu'ils ne croient pas à la compatibilité de ces deux choses; et comme dans l'ordre naturel le vrai et le bien doivent être unis, c'est un in-

térêt peu respectable que celui qui est ennemi du vrai.

Est-ce au contraire au nom du vrai et du bien qu'on veut établir des censeurs ? Mais qui jugera infailliblement de ces deux choses? Si nous distinguons la vérité objective ou absolue de la vérité subjective ou relative, et que nous fassions la même chose pour le bien, personne ne peut juger ni sentir utilement pour qui que ce soit. Si au contraire on entend parler de la vérité et du bien absolus, personne évidemment ne peut se donner pour juge, même en ce qui le regarde. L'absolu dans l'homme ne lui apparaît tel qu'en conséquence de sa nature ou relativement à cette nature; le relatif *humain* seulement est donc tout l'absolu de l'homme, de même que le relatif *individuel* est son relatif propre. Mais qui fera distinguer sûrement à qui que ce soit ce qui n'est en lui qu'une conséquence de son *individualité*, de ce qui est une conséquence de son *humanité* et qui l'empêchera de prendre ainsi ses préjugés pour des vérités d'une valeur universelle ? De quel droit soumettra-t-on les autres intelligences de son espèce à sa mesure ? Rien donc ne lui a-t-il échappé dans ce qu'il a vu avec plus de vérité, au dire des plus capables? Ne s'est-il mêlé aucune erreur à sa manière de voir? Le jugement que les hommes en état de l'apprécier portent de ses œuvres est-il uniforme? Ne regardons-nous pas comme nos seuls juges compétents ceux-là seulement qui partagent nos opinions ? Est-on soi-même invariable dans ses idées : et si par hasard on a été séduit par une illusion, d'autres n'auront-ils

pas pu la partager également? Ne vaudrait-il pas mieux laisser penser et parler autrement que tel ou tel, que de faire de ses opinions une sorte de lit de Procuste où l'amour propre, l'opiniâtreté et je ne sais quel orgueil officiel viendront remplir les fonctions de bourreau ?

Quelle difficulté donc pour choisir des censeurs ! Et une fois trouvés, comment rempliront-ils leur tâche? S'ils sont animés du désir d'être utiles au gouvernement, à la société peut-être, ils ne croiront pas pouvoir être trop sévères, surtout s'ils sont convaincus qu'il n'y a plus rien à apprendre en politique et en religion, et qu'il faut beaucoup oublier. Que deviendront entre de pareilles mains la philosophie et l'histoire? — S'ils sont au contraire retenus par l'idée et le sentiment des droits des auteurs, par celui des lecteurs, de la société lorsqu'on l'envisage à un autre point de vue, ne seront-ils pas trop faciles? Ne soustrairont-ils pas aussi à la justice répressive des ouvrages qui devraient la subir? ou bien la censure ne mettra-t-elle pas à l'abri des poursuites judiciaires pour délits de presse, et alors à quoi servira-t-elle, à quoi serviront les censeurs? ne faudrait-il pas les mettre en jugement plutôt que les auteurs ?

Vous craignez que la presse ne se laisse gagner et corrompre, même par l'étranger, et vous feignez d'oublier que les honnêtes gens ne s'en apercevront point et que la justice laissera faire ! Mais vos censeurs seront-ils donc plus incorruptibles? Leur petit nombre est-il si difficile à tenter? et s'ils sont nombreux, êtes-vous bien sûrs qu'ils

seront tous honnêtes, tous clairvoyants, tous d'accord?

Une des raisons pour lesquelles on tient à la censure, c'est, dit-on, pour que le pouvoir soit respecté comme il doit l'être. — Mais quel plus sûr moyen de le faire détester que de lui permettre d'exercer le droit tyrannique de comprimer la pensée, d'empêcher la circulation des idées?

Est-ce au contraire l'intérêt public que l'on considère? — Mais chez une nation vive, curieuse, d'un esprit développé déjà, rien n'est plus propre à donner envie de parler et d'écrire que d'être empêché de le faire; on devient un homme important à ses propres yeux et à ceux de beaucoup d'autres, quand le pouvoir vous a cru capable d'exercer une influence dangereuse. Tel dont le livre et l'enthousiasme seraient tombés platement avec la liberté, se croit un génie, redouble d'activité, voit son œuvre recherchée, par cela seul qu'elle est interdite au public. La censure, ou même une condamnation, est la neilleure annonce possible pour certains ouvrages. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille jamais condamner, mais seulement qu'il ne faut le faire que dans le cas d'une nécessité morale évidente. Si l'on fait par là rechercher davantage encore l'ouvrage condamné, c'est un mal sans doute, mais il suffit que la justice n'ait pas à se le reprocher. D'ailleurs, les agents de la justice auront toujours à voir si un ouvrage, quelque condamnable qu'il soit, ne gagnerait pas en publicité par l'effet de la poursuite. Dans ce dernier cas, la prudence veut qu'ils s'abstiennent, à moins qu'il n'y ait des plaignants

directement intéressés à la répression et qui sollicitent la vindicte des lois.

On ne fait pas attention non plus que les peuples qui ont l'intelligence assez développée et les sentiments assez élevés pour s'occuper des théories sociales et religieuses, sont animés d'une telle force qu'il y aurait péril extrême à vouloir les réduire à l'inertie intellectuelle. Ce serait fermer toutes les issues à la vapeur dans la machine qu'elle doit mettre en jeu. Dès qu'une fois un peuple est arrivé à ce degré de réflexion, il ne peut plus renoncer à raisonner ses droits, ses lois, son gouvernement, ses croyances; il doit être désormais pour quelque chose dans tout cela; son rôle purement passif est fini, le temps d'agir est arrivé pour lui. S'il y a des idées, des théories dangereuses à craindre dans cette effervescence intellectuelle, le seul remède raisonnable qu'on puisse et qu'on doive même y opposer, c'est la liberté d'en faire ressortir l'erreur ou le danger. L'abus de la liberté de la presse, en matière de doctrine, n'a donc pas de meilleur correctif que la liberté même, soit parce que l'extravagance et l'erreur se perdent en tombant dans le ridicule ou en choquant le bon sens, soit parce que cet abus est refoulé dans les limites de la vérité et du droit par la liberté des opinions contraires.

La liberté de tout dire décemment et poliment doit être accordée, d'abord par respect pour le besoin naturel à l'homme de communiquer sa pensée, de ne pas vivre seul en face d'elle, ce qui pourrait engendrer la manie; ensuite par le droit de mettre les

autres à même de le détromper s'il est dans l'erreur, ou par celui qu'ont tous les hommes d'être instruits de la vérité, s'il ne se trompe pas. Elle doit être accordée encore afin de faciliter la réfutation de ce qu'il y a d'erroné dans certaines doctrines antérieures. La liberté de la presse, au premier de ces points de vue, est de droit privé et public ; au second, elle est plutôt de droit public seulement. La liberté de parler et d'écrire en général, on l'a dit avec raison, peut être regardée comme la soupape de sûreté des machines à vapeur : c'est le moyen de laisser échapper le trop plein de l'activité intellectuelle. Un penseur est souvent satisfait quand il a tout dit au public : empêchez-le de parler à tout le monde, vous en ferez un clubiste et peut-être un conspirateur. En Allemagne on croit avoir assez fait quand on a publié ses pensées ; et c'est peut-être parce qu'on y peut tout dire, tout attaquer par la presse, qu'on y raisonne tant, qu'on y déclame peu et qu'on y agit moins encore. Quand on n'a pas le droit de discuter, on est d'autant plus disposé à recourir à la force, et par conséquent à faire appel aux passions. N'étant point soi-même discuté, on se croit aisément irréfutable. On s'opiniâtre, on devient fanatique et conspirateur.

Une autre considération très puissante qui milite en faveur de la liberté de la presse, aux points de vue de la politique, de la religion, de la philosophie et de l'histoire, c'est qu'il n'y a que les peuples qui peuvent se passionner pour des intérêts supérieurs, les peuples capables de grandes idées et de nobles sentiments, qui réclament cette liberté ; les autres n'en

ont malheureusement pas besoin, et c'est peine inutile que de la leur interdire. Quant aux premiers, s'ils en sont privés, ils tombent dans l'abatardissement ; leur activité intellectuelle prend une direction déplorable, celle de la licence des mœurs. C'est ainsi, par exemple, que les ouvrages français les plus recherchés en Italie il y a trente à quarante ans, étaient tout ce que notre littérature avait de plus ordurier ; mais en revanche on s'y intéressait peu à nos meilleures brochures politiques. Il y avait alors une grande différence entre un cabinet littéraire en Italie et en France, et cette différence n'était pas à l'honneur du premier de ces pays. Laissez donc attaquer par le raisonnement, critiquer la société, le gouvernement, la religion. Nul ne fait de semblables ouvrages sans se passionner à sa façon pour quelques-uns de ces graves intérêts. Cette noble passion en soulèvera d'autres du même genre, et avec la liberté toujours la vérité finira par triompher. Si la discussion est scientifique, elle ne pourra être suivie que d'un très petit nombre, et son influence sera d'autant moins dangereuse qu'elle se trouvera ainsi plus restreinte ; si au contraire elle n'est pas scientifique, si elle n'est ni forte ni spécieuse, elle pourra bien agir un instant sur le vulgaire, mais jamais sur les esprits éclairés et sérieux qui mènent toujours le reste.

Enfin, la liberté de la presse est la condition du développement de l'esprit public, de la civilisation, comme celle du développement individuel. Mais il la faut entière. Elle a sans doute ses abus, quelquefois difficiles ou impossibles à réprimer, mais la question

est de savoir s'il faut, pour cette raison, se priver de la chose ; s'il n'y a pas plus à gagner avec elle, malgré ses inconvénients, que sans elle. Nous croyons que la question ainsi posée se résout d'elle-même aux yeux de tout homme éclairé (1).

II

Il va sans dire que les particuliers ont le droit de faire individuellement ou réunis ce qu'ils jugent de plus convenable pour s'instruire ; mais on se demande si le gouvernement, le législateur, est tenu à quelque chose à cet égard envers les particuliers.

Il faudrait répondre par la négative s'il n'avait que la mission d'empêcher le mal, et non celle de le prévenir, et même de faire le bien de la cité. Or, il est manifeste que les hommes entendent retirer de la vie sociale le plus d'avantages possible, eu égard aux circonstances où ils vivent. Et comme il n'y a pas de doute que l'instruction vaut mieux en général, pour l'individu comme pour l'État, que l'ignorance, le souverain doit faire tout ce qu'il peut pour répandre utilement l'instruction.

Il est de l'intérêt de tous que chacun ait un certain degré de culture : les pauvres n'en seront que mieux à même de gagner leur vie ; ils en seront plus honnêtes et plus heureux. Les riches en seront mieux servis. L'inégalité sera moins grande entre les hommes,

(1) Voy. FILANGIERI, t. 6 et 17 ; B. CONSTANT, p. 245 ; DAUNOU, p. 66 ; WENDT, p. 192 ; LEPAGE, p. 165-171 ; ANCILLON, *Mélanges*, t. 3, p. 399 ; *Juste Milieu*, p. 115, 141, 323 ; DE ROTTECK, t. 3, p. 310.

et par conséquent les relations plus humaines et plus dignes, l'unité plus sensible.

Il convient donc qu'il y ait des écoles publiques, gratuites pour le pauvre, où il puisse recevoir le premier degré d'instruction nécessaire à tous les hommes. La société est si profondément intéressée, surtout dans un pays à suffrage uuiversel, à ce que chacun de ses membres reçoive ce degré d'instruction, qu'il faut bien reconnaître à l'État le droit de forcer tout citoyen à faire instruire ses enfants. D'ailleurs, si l'État donne des secours à un père de famille indigent, comme c'est là une œuvre de bienfaisance et non de justice, il est libre d'y mettre la condition que les enfants de ceux qu'il assiste, ou auxquels il donne la préférence comme ouvriers, enverront leurs enfants aux écoles publiques. Les particuliers peuvent user du même droit.

Cela ne suffit pas encore : des enfants appartenant à des parents pauvres peuvent avoir été négligés dans leur première jeunesse, et désirer plus tard réparer le vice de leur éducation. Il faut donc leur en procurer les moyens, en créant des écoles d'adultes dans les communes et dans les régiments. Et comme les frais du matériel nécessaire à l'instruction primaire pourraient encore être au-dessus des ressources ou de la bonne volonté des parents, l'État doit en faire la dépense.

Il serait de la plus haute importance que l'État prît la peine de faire faire, par voie de concours, des ouvrages élémentaires sur chacune des parties de l'instruction primaire, sauf à les remplacer ultérieu-

rement par d'autres qui seraient mieux faits encore. Il faudrait bien se garder des détails, de l'obscurité et de l'incertitude. Ces livres ne seraient pas destinés à faire des savants, mais simplement à donner des notions saines et utiles aux enfants, à leur donner le goût d'en apprendre davantage plus tard. Il devrait être défendu aux instituteurs de mettre entre les mains des enfants d'autres livres que ceux désignés par le conseil général de l'instruction publique. Mais le gouvernement pourrait, dès qu'il connaîtrait des communes zélées pour l'instruction des adultes, faire choix de bons ouvrages plus développés, dans chaque partie des connaissances qui forment le domaine de l'instruction primaire, et les leur envoyer.

La formation des bibliothèques communales, si elles étaient composées d'ouvrages bien choisis, serait un des plus grands bienfaits après celui de l'instruction primaire. Il est sans doute bon de savoir lire, mais c'est peu utile si on n'a pas de livres, et c'est dangereux si l'on en lit de mauvais. Rien au contraire n'est plus salutaire que les bonnes lectures pour des esprits jeunes et impressionnables.

Les écoles normales primaires, destinées à former les maîtres d'école, sont une excellente institution; elle peut être très utile. On doit en attendre les meilleurs fruits. Elle n'est pas moins précieuse dans son genre que celle destinée à fournir des maîtres pour l'instruction secondaire.

Il va sans dire que les fonctions d'instituteur étant des fonctions publiques qui intéressent au plus haut degré les familles et l'État, le gouvernement doit avoir

le droit d'inspecter toutes les écoles et de révoquer un instituteur qui manquerait gravement à sa mission. Tout citoyen qui remplit les conditions requises pour être instituteur, doit pouvoir ouvrir une école sans autre autorisation, pourvu que le local qu'il choisit remplisse les conditions sanitaires sagement exigées par la loi.

L'enseignement professionnel donné par l'État est une institution très utile, et qui ne pourrait être abandonnée sans renoncer par là même à l'une des obligations les plus importantes d'un gouvernement ami du bien public.

L'instruction secondaire n'est due gratuitement à personne par l'État, parce qu'elle n'est destinée qu'à ceux qui se proposent d'embrasser des professions libérales. La donne qui veut à ses enfants, et à ses risques et périls.

Elle se divise naturellement en deux grandes catégories, celle des arts utiles, des métiers et du commerce, de la marine, de la guerre, des beaux-arts, et celle des professions appelées plus proprement libérales.

Tout ce que doit faire le gouvernement à l'égard de la première catégorie, c'est :

1° D'en créer les établissements ou de les faire créer par les villes;

2° De former des maîtres capables;

3° De multiplier ces écoles suivant les besoins;

4° De n'exiger aucune rétribution pour l'enseignement, mais aussi de n'être pas tenu d'entretenir et nourrir les élèves gratuitement;

5° D'en refuser l'entrée à tous ceux qui n'auraient pas acquis l'instruction primaire suffisante. L'État doit une protection plus spéciale à ces sortes d'écoles secondaires qu'à celles dont nous allons parler, mais moins déjà qu'aux écoles primaires.

L'instruction professionnelle ne doit pas être gratuite, en général, afin de ne pas engager les parents à donner à leurs enfants une autre profession que la leur. On est trop porté à croire que les professions auxquelles on est étranger sont plus avantageuses que celle qu'on exerce, parce qu'on ne sent jamais que les maux attachés à la position où l'on se trouve. Un père qui donne à son enfant une autre profession que la sienne, est obligé de faire une plus grande dépense ; il faut mettre l'enfant en apprentissage, le soustraire ainsi à la vigilance paternelle, le remettre à une direction étrangère qui sera peut-être moins patiente, moins zélée. Les traditions professionnelles dans la famille sont perdues, les bonnes habitudes morales altérées. C'est un nouvel outillage à se procurer, un autre qu'on sera peut-être forcé de vendre à vil prix; un établissement nouveau à fonder, ou se mettre au service d'un maître quand on aurait pu devenir l'associé de son père, et faire ainsi des économies de toutes sortes. Sans gêner les changements de profession, changements qui peuvent être exigés par les aptitudes, il ne faut pas les encourager. Et c'est ce qu'on ferait si l'enseignement professionnel était gratuit, surtout si l'on nourrissait et logeait les élèves aux frais de l'État. Il suffirait bien que les leçons fussent sans rétribution, afin que tous

les enfants pauvres de la localité pussent en profiter sans quitter la maison paternelle.

La seconde classe d'écoles secondaires comprend l'instruction nécessaire à l'exercice des professions supérieures et des hauts emplois publics. Elle se donne dans les établissements de l'État que nous nommons colléges ou lycées. Elle devrait comprendre, outre les branches de l'enseignement donné dans les écoles primaires et qu'il faudrait posséder pour être admis dans les établissements du degré supérieur, une étude plus approfondie de toutes ces connaissances fondamentales, auxquelles on ajouterait les matières qui distinguent spécialement l'enseignement secondaire, telles que : 1° L'étude des langues classiques de l'antiquité ; 2° des notions de littérature et l'histoire littéraire nationales ; 3° la logique, les principes de la morale ; 4° quelques langues étrangères, etc.

Il suffirait, pour entrer dans ces établissements, d'avoir reçu l'instruction primaire supérieure dans toutes ses parties et de s'être distingué dans quelqu'une au moins.

Il y aurait, pour former les maîtres de l'instruction secondaire, une école normale, dont les sujets concourraient entre eux et avec tous ceux qui présenteraient certaines garanties d'instruction pour les places vacantes dans les différents colléges. Cette rivalité entre l'école et les candidats libres est nécessaire pour maintenir la force des études.

Les ouvrages à mettre entre les mains des enfants seraint tous soumis à l'approbation au moins tacite du conseil du ministre de l'instruction publique. Ne

seraient proscrits que ceux qui seraient condamnés par décision d'un conseil académique sur le rapport d'une commission, sauf recours de la part de l'auteur ou du professeur au conseil de l'instruction publique.

Le gouvernement a le droit d'inspecter toutes les écoles.

Les maîtres doivent tous être nommés par l'autorité centrale, à la suite des concours dont nous venons de parler. Mais il se présente ici la grave question de savoir si l'enseignement peut être confié à des corporations religieuses ou s'il est mieux qu'il soit remis en d'autres mains?

Nul doute que le gouvernement n'ait le droit de permettre à des corporations religieuses d'enseigner, pourvu qu'il n'exclue pas les laïques, parce qu'autrement il y aurait injustice à écarter ces derniers d'emplois qu'ils sont capables de bien remplir pour les conférer exclusivement à des hommes qui peuvent avoir déjà d'autres moyens d'existence, et qui, pour n'être ni mariés ni pères de famille, ne présentent pas plus de garanties morales (1) et ne méritent pas plus d'intérêt. C'est donc ici une question de prudence plutôt qu'une question de droit. Vaut-il mieux pour les mœurs publiques, pour le progès de la civilisation, dans l'intérêt de la paix publique, de l'unité morale pu pays, de la liberté et de la justice, que l'édu-

(1) On lisait dernièrement dans une statistique officielle que, sur le même nombre d'instituteurs congréganistes et laïques, on comptait douze fois plus d'attentats aux mœurs parmi les premiers que parmi les seconds.

cation des enfants soit confiée à des corporations religieuses qu'à des mains laïques ?

1° Si l'on considère la question du côté des lettres et des sciences, le progrès n'est pas plus assuré avec des maîtres voués à une profession religieuse qu'avec des laïques. Il y a plus : c'est que l'habitude de tout voir et de tout juger d'après une doctrine religieuse arrêtée, est ennemie du mouvement intellectuel, opposée à l'indépendance de la pensée, à ses libres allures,et par conséquent aussi aux progrès des sciences, en particulier des sciences morales et politiques.

2° Cette réflexion est vraie surtout en ce qui regarde les sciences philosophiques. Il est évident que celui qui croit à la vérité des solutions données par la théologie à un grand nombre de questions philosophiques, conserve peu de liberté d'examiner ces mêmes questions à un autre point de vue, et surtout de leur donner une autre solution. Ajoutons que les habitudes intellectuelles de la foi sont très opposées à celles qu'exige la libre réflexion dans un philosophe. La liberté de penser, de philosopher, prise dans toute l'étendue nécessaire,est donc peu compatible avec des habitudes de foi. Si donc on veut de la philosophie véritable, c'est-à-dire un libre exercice de la raison, sauf à se tromper, il ne faut point confier à des religieux un enseignement de cette nature. Ils sont en général incapables ou empêchés de philosopher librement. Les exceptions qu'on pourrait alléguer confirmeraient la règle, tant par leur petit nombre que par la manière même dont les hommes

qui les composent ont philosophé en plus d'un occasion, ou, ce qui est peut-être plus grave encore, par leur infidélité au caractère sacerdotal. Il est nécessaire en principe et en général qu'un prêtre ne voie la philosophie que dans la théologie, et l'y subordonne. C'est la condition que lui réservent les plus conséquents d'entre eux, tel, par exemple, que le P. Ventura, dans sa *Nova methodus philosophandi*.

Les écoles publiques ne peuvent être converties en chaires ecclésiastiques sans de très graves inconvénients, c'est-à-dire sans danger pour la liberté de philosopher, pour celle des cultes, et surtout pour les libertés publiques. L'ambition avouée du sacerdoce, son droit, suivant lui, c'est de gouverner les hommes, même politiquement, par la résolution du droit dans la morale et par le pouvoir divin qu'il s'arroge sur les consciences des citoyens et des souverains.

Le danger est beaucoup moins à redouter avec un clergé protestant qu'avec un clergé catholique, et l'on en conçoit bien la raison; mais nous pensons qu'il existe encore à un degré suffisant pour que la prudence veuille qu'on le tienne éloigné des chaires qui exigent la plus grande liberté d'examen, au moins de celles de l'enseignement supérieur.

La religion positive, et la morale de l'Église qui en est la conséquence, ne devraient donc pas être enseignées par ordre du gouvernement dans les établissements d'instruction publique, pas autrement du moins que par l'aumônier de l'établissement. Mais l'État a le droit, le devoir même de faire enseigner par des professeurs laïques tout ce qui est du domaine de

la raison, par conséquent la religion et la morale naturelles. Ce sont là des choses du domaine humain, où la raison est appelée à s'exercer, où elle peut se tromper sans doute, mais où ses erreurs ne sont pas sans remèdes, puisque la raison humaine ne se donne point comme infaillible, surtout en tant qu'elle se manifeste individuellement.

Toutefois, pour éviter des disparates trop marquées ou des écarts de doctrine qui pourraient sembler choquants, on se demande s'il ne serait pas à souhaiter que dans les établissements d'instruction secondaire il y eût une doctrine reçue, officielle (1)? Il est vrai qu'avec la liberté d'enseignement l'État peut difficilement imposer une doctrine aux établissements libres, puisque c'est précisément pour se soustraire à cette pression que la liberté a été revendiquée et établie. Mais alors de quel droit se plaindrait-on que l'État eût jusqu'à un certain point sa doctrine, quand il ne force personne à la recevoir et qu'il permet qu'une autre soit enseignée dans les établissements libres, à l'exception toutefois de ce qui tendrait à semer la haine, la division entre les citoyens et le mépris des lois ?

La liberté complète de l'enseignement philosophique ne devrait être laissée qu'aux professeurs de Faculté, soit parce qu'ils sont censés avoir plus de connaissances que la plupart des professeurs de l'enseignement secondaire, soit surtout parce que leurs leçons

(1) Voir, pour la réponse plus précise à cette question, l'Appendice VIII,, n° 5.

s'adressent à un auditoire d'une intelligence déjà développée et formée. L'État ne peut raisonnablement se faire juge des doctrines, et il lui importe, d'un autre côté, que la discussion scientifique soit parfaitement libre, dans l'intérêt même du progrès des sciences(1).

Nous croyons donc voir clairement qu'il serait impolitique et même injuste quant à ceux qui veulent rester dans l'indépendance où ils ont le droit naturel d'être à l'égard de la théocratie, de confier au clergé l'enseignement philosophique à donner par l'État. Mais décidera-t-on la même chose pour les lettres et les sciences ? le même danger existe-t-il ici ? Oui, mais seulement à un moindre degré. Il est clair, en effet, que les professeurs peuvent saisir toutes les occasions d'enseigner des doctrines antilibérales. D'ailleurs le prêtre, le religieux, comme tels, ont leur enseignement spécial à donner ; il doit leur suffire d'avoir toute liberté de le faire. N'est-ce pas l'enseignement le plus vaste, le plus soutenu, celui qui se donne dans tous les pays de la catholicité, sans parler même de la confession, qui est cependant le moyen le plus puissant de propagande de toutes les idées qu'il plaît au clergé de répandre au nom même de la religion.

Il importe extrêmement, au contraire, que l'enseignement donné par l'État soit d'autant plus libéral, plus philosophique, que le clergé a plus d'influence et tend davantage à soumettre les populations au joug de la théocratie. Il faudrait, pour que les mem-

(1) Voy. c-après § 6.

bres du clergé tant séculier que régulier pussent être admis à donner, avec mission de l'État, l'enseignement civil, profane, comme ils disent, à l'égal des laïques, qu'ils fussent entièrement assimilés au reste des citoyens, tant pour les devoirs que pour les droits : qu'ils fussent astreints au service militaire, à celui de la garde nationale ; qu'ils pussent se marier civilement si bon leur semblait ; qu'ils ne fussent plus salariés par l'État comme ministres du culte ; que les réguliers ne fussent point reconnus comme corporations, qu'ils ne pussent recevoir et posséder à ce titre ; en un mot, que l'État ne vît en eux que des citoyens, tout en leur permettant de vivre en communauté : alors, comme ils n'auraient plus de priviléges, il n'y aurait plus contre eux d'exceptions.

A supposer encore que, contrairement aux canons, on ordonnât plus de prêtres qu'il n'y a de places vacantes dans le ministère ecclésiastique, serait-ce une raison pour que l'excédant des sujets ordonnés fût employé dans l'instruction publique ? Nullement, car cet excédant serait appelé, comme dans la plupart des autres emplois publics, à faire une sorte de stage dans ladministration spirituelle à laquelle il s'est voué, en attendant qu'il pût y prendre rang. Sa place est donc toute marquée. Elle l'est si bien que les évêques veulent élever eux-mêmes, suivant leur esprit et par des hommes de leur choix, les candidats au sacerdoce. Nous leur reconnaissons ce droit, mais nous voulons aussi qu'ils en reconnaissent eux-mêmes les conséquences. N'ayant point reçu l'éducation publique donnée par l'État, par des professeurs qui

appartiennent à la masse des citoyens laïques, qui ont l'esprit du pays, qui en ont les intérêts, qui sont pères de famille, les jeunes lévites, loin d'être imbus de l'esprit national, sont pénétrés de celui de l'épiscopat, c'est-à-dire d'idées ultramontaines, qui font du clergé et de ses intérêts une société et des intérêts à part dans la société civile.

Il serait inutile d'objecter qu'il n'y a jamais trop de piété et de bonnes mœurs dans un pays, et que par conséquent l'excès de religiosité qu'on redoute, loin d'être un mal, serait un très grand bien. En effet, il n'est point dit d'abord qu'on aurait plus de piété véritable et des mœurs meilleures ; la superstition et l'immoralité des populations qui n'ont eu d'autres instituteurs que des prêtres ou des religieux, prouvent assez que cet enseignement n'est pas le meilleur moyen de former des consciences droites, des honnêtes gens et de bons citoyens. D'ailleurs, l'instruction secondaire n'a pas pour objet, disons-le, de donner de la piété, mais des connaissances. La vraie piété, la piété sans superstition, sans anthropomorphisme, n'est pas concevable dans l'enfance. La véritable piété, c'est la morale bien entendue ; pousser l'enfance à une autre, c'est s'exposer à tout perdre.

Sans doute, il n'y a jamais trop de piété véritable et de bonnes mœurs ; mais est-ce une raison pour vouloir faire d'une nation une sorte de couvent ? N'enseignez donc alors ni lettres, ni sciences, ni arts ; gardez-vous surtout de rien dire, de rien faire qui prête à la réflexion ; ne permettez aux jeunes intelligences que des méditations sur Mathieu Beuvelet ou

sur le P. Rodriguez; détruisez tous les livres, jusqu'à la Bible et à ses commentaires; empêchez surtout l'immense scandale de la diversité des religions; persécutez, proscrivez, brûlez, égorgez, extirpez chacun dans votre sens, afin d'arriver au repos de la pensée, à la paix des esprits, à la petite piété sans contradiction, au dernier degré du fétichisme moderne, à l'anéantissement de la réflexion religieuse. Que toutes les sociétés catholiques soient organisées et menées comme les sauvages du Paraguay par les jésuites; que le pape soit le souverain universel, et les prêtres et les moines ses ministres; qu'une propagande immense se fasse dans ce sens par tout l'univers, et qu'elle s'achève par la force aussitôt que ce moyen pourra s'employer utilement contre les nations hérétiques, aujourd'hui assez puissantes encore pour résister à une pareille tentative; que le catholicisme, au nom de la liberté de conscience et des cultes, étende son influence en attendant qu'il puisse achever sa conquête par la violence et la persécution. Voilà l'idéal; voilà le plan des opérations propres à le réaliser.

Est-ce à dire qu'il faille interdire l'enseignement libre au clergé? — Nous n'hésitons pas à penser qu'il vaudrait mieux, en général ou dans l'intérêt commun, que les prêtres et les religieux ne pussent être ni maîtres de pensions, ni chefs d'institutions, ni professeurs. Mais il se présente ici une question de droit très importante qu'il faut résoudre préalablement.

Nous partageons pleinement à cet égard l'opinion d'un ancien professeur au Collége de France : « Les

ministres d'un culte, quel qu'il soit, tant qu'ils auront quelque autre autorité que celle qui doit résulter de l'exemple de leurs vertus, de la supériorité de leurs lumières et de leur raison, tant qu'ils auront une existence à part dans l'État, comme y formant un corps, y exerçant quelque autre autorité que celle de la persuasion, et que, par ce motif, ils croiront avoir droit à une protection spéciale, à des priviléges qui les placent en dehors de la loi commune : ces ministres seront toujours portés, même à leur insu, et pour ainsi dire malgré eux, à subordonner le sentiment religieux aux intérêts religieux, dont ils seront ainsi devenus les représentants directs et immédiats. Dès lors tous les moyens d'accroître leurs prérogatives, leur puissance et leurs richesses leur sembleront légitimes, et la morale recevra d'eux-mêmes les atteintes les plus funestes et les plus profondes (1). » D'où l'auteur conclut « que la religion proprement dite, un culte, un système religieux quelconque, n'a d'influence avantageuse sur la vertu et sur le bonheur qu'à cause du sentiment religieux ; mais que ce sentiment sera toujours plus ou moins altéré ou affaibli dans tous ceux qui n'admettront pas le principe de l'entière liberté de conscience. » Et comme les organes officiels d'une religion quelconque ne peuvent guère avoir ce respect nécessaire de la liberté de conscience, ainsi que le prouvent surabondamment l'histoire et la connaissance

(1) L'auteur en donne pour preuve les expiations, les compensations les tarifs des fautes de tout genre, les indulgences; les subtilités et les maximes dépravées de certains casuistes, etc.

du cœur humain, le même auteur conclut avec infiniment de raison « que l'enseignement de la morale et plus encore la direction générale de l'éducation publique ne sauraient, sans le plus grave inconvénient, être exclusivement confiés aux ministres de quelque religion que ce soit (1). »

S'il ne s'agissait que de l'intérêt (2) que croirait avoir un membre du clergé à se mettre à la tête d'une maison d'éducation, cet intérêt ne serait pas écouté

(1) J.-F. Thurot, *Introduction à l'étude de la philosophie*, t. 2, p. 234-235.

(2) Je ne parle pas de son *droit*, parce que la loi, en prévenant le prêtre qu'il ne pourra enseigner les connaissances humaines, le laisse libre de ne pas entrer dans le sacerdoce pour se vouer à l'enseignement. Ce n'est donc qu'en se vouant librement au sacerdoce qu'on devient civilement incapable d'enseigner ailleurs que dans une chaire de théologie ou dans la chaire évangélique. On n'aurait donc pas le droit de se plaindre d'une loi qui exclurait le clergé de l'enseignement. On insiste cependant et l'on prétend que le prêtre est mis en dehors du droit commun, puisqu'il ne peut pas exercer les fonctions de professeur. Mais peut-il exercer davantage celles de militaire, de juge? Et si les lois ecclésiastiques déclarent qu'il y a là incompatibilité, pourquoi la loi civile ne pourrait-elle pas déclarer à son tour qu'elle trouve une incompatibilité entre le sacerdoce et l'enseignement? Serait-elle moins sévère pour les professeurs laïques? ne leur déclarerait-elle pas aussi qu'ils n'ont plus le droit de rester professeurs s'ils se font prêtres? Cette mesure ne serait-elle pas aussi bien dirigée contre le professeur laïque que contre le prêtre? Où serait donc alors l'inégalité dont on se plaint? — Nous retrouvons encore l'égalité et plus que l'égalité : 1° dans le droit que les prêtres ont réellement de donner l'enseignement religieux dans les églises et ailleurs ; 2° dans celui qu'ils ont de professer exclusivement encore dans leurs petits et leurs grands séminaires, dans les facultés de théologie. Voilà donc quatre sortes de colléges où ils ont seuls le droit d'enseigner ; n'est-ce pas deux fois plus que l'Université n'en possède? Joignez à cela le droit qui leur serait commun avec les laïques d'entrer dans l'enseignement primaire. S'il est naturel, s'il est juste que le prêtre seul forme le prêtre, qu'il l'instruise, qu'il l'élève, pourquoi ne le serait-il pas que le simple citoyen, le père de famille, formât seul le citoyen et le père de famille? Le laïque n'est-il pas d'ailleurs exclu des chaires de théologie?

si le public était persuadé que l'instruction cléricale est arriérée, rétrograde et dangereuse; on repousserait de semblables prétentions. Mais il s'agit aussi de l'intérêt que plusieurs pères de famille croient avoir en faisant élever leurs enfants par des prêtres ou des religieux ; tous n'ont pas une fortune suffisante pour avoir des précepteurs en froc ou en soutane, quand même il y aurait assez de sujets de cette espèce pour suffire à tous les besoins. Il semble bien cependant que ces pères de famille ont le droit de faire élever leurs enfants par qui bon leur semble, surtout quand ils ne sont guidés dans leur choix, leurs préférences, que par des considérations religieuses et morales, qu'ils se trompent du reste ou qu'ils ne se trompent pas, peu importe. Il devrait donc y avoir, ce semble, des établissements tenus par des religieux, d'un ordre ou d'un autre, réguliers ou séculiers, qui permettent à ces pères de famille d'y faire élever leurs enfants à leur gré. Aussi pourrait-on leur passer cette préférence si l'Église était séparée de l'État, et si tout ecclésiastique ou religieux était, comme nous l'avons dit, astreint à toutes les obligations des citoyens. La solution devrait être différente dans le cas contraire, à moins d'accorder au clergé des priviléges injustes et dangereux.

Il est impossible de ne pas convenir que le clergé est nécessairement animé de l'esprit antilibéral, esprit contraire à celui qui est comme l'âme de la civilisation moderne, et le droit de chaque citoyen. Il faut également reconnaître tout ce qu'il y a de menaçant pour la liberté civile et politique, pour l'ordre public par con-

séquent, dans des doctrines subversives de ces libertés de droit naturel et nécessaires. Et alors le droit que peut avoir un père de famille de faire de son enfant un citoyen ennemi de ces libertés devient pour le moins très douteux. Le droit d'élever ses enfants à sa fantaisie serait incontestable, s'il n'était pas démontré que l'éducation qu'il recherche pour eux doit un jour créer des embarras dans une nation, faire naître ou perpétuer les germes de la guerre civile, perpétuer et renforcer les ennemis de toutes les libertés légitimes, des libertés civiles, politiques, scientifiques, morales et religieuses. On se récriera peut-être en nous demandant à quoi sert cette liberté si l'on ne peut avoir celle d'élever ses enfants à son gré ? On croira même voir dans ce que nous venons de dire une contradiction, puisque nous interdisons la liberté au nom de la liberté, que nous ne la voulons que dans un sens, et sans contre-poids.

Cette objection n'est pas même spécieuse, car s'il est vrai qu'on porte atteinte aux droits naturels les plus précieux et les plus chers par l'éducation illibérale qu'on désirerait pour ses enfants, la liberté qu'on réclame n'est plus que de la licence; on demande au parti libéral qu'il laisse forger les chaînes qu'on lui prépare, qu'il laisse entrer l'ennemi dans la place.

L'instruction religieuse qu'on réclame n'est d'ailleurs qu'un prétexte, puisqu'elle se donne dans les établissements de l'État, dans les églises paroissiales, et ailleurs encore, où tout le monde peut la recevoir gratuitement. Prennent-ils donc tout cela pour rien? Oh! si leurs adversaires allaient jusqu'à leur contester la

liberté d'user de tous ces moyens pour former à leur gré l'esprit et le cœur de leurs enfants, c'est alors qu'ils pourraient justement crier à la tyrannie. Mais on respecte et l'on doit respecter leur liberté à cet égard. Or, je le demande, que peuvent-ils désirer de plus sous le rapport de l'instruction religieuse, tant dogmatique que morale ? Quand donc ils veulent des prêtres pour instituteurs de leurs enfants, sous prétexte de donner à ceux-ci une éducation religieuse, ils veulent autre chose qu'une éducation de cette nature; c'est une éducation politique, antilibérale qu'il faut à la plupart d'entre eux. Or, s'ils ont le droit de faire, au sein de la famille, de leurs enfants des ennemis des libertés publiques, ils n'ont pas celui d'exiger que l'État les seconde en établissant des écoles d'absolutisme et de théocratie. Tout ce qu'ils peuvent demander raisonnablement, c'est que les maîtres que l'État offre à leurs enfants n'enseignent rien de contraire à la religion positive dans laquelle ces enfants ont été élevés, et qui est chère à leurs parents; qu'ils ne fassent point de leur chaire une tribune politique; qu'ils se bornent à recommander l'amour de la patrie, à faire ressortir la gloire nationale, en restant toujours en dehors et au-dessus des dissensions de partis. On leur doit cette garantie, et si on la leur donne, ils n'ont rien de plus à réclamer, puisqu'ils n'ont rien de mieux à espérer, au point de vue de l'instruction, que celle qui est donnée par l'État.

D'ailleurs, comme on ne doit pas empêcher des laïques d'un esprit exceptionnellement religieux,

quelles que soient du reste leurs opinions politiques, d'ouvrir des maisons d'éducation, pourvu qu'ils présentent aux parents et à l'État les garanties d'instruction et de moralité nécessaires, les parents, quelle que soit leur manière de voir, n'auraient donc rien de plus à désirer.

Pourquoi, me dira-t-on sans doute, permettre à des laïques ce que vous ne permettez pas à des ecclésiastiques et à des religieux de profession ? N'est-il pas tel laïque beaucoup plus intolérant, plus passionné et plus dangereux que tel et tel autre ecclésiastique ? — Cela peut être, cela se voit même assez souvent, nous en convenons ; mais ce n'est pas, nous le croyons, le cas le plus ordinaire, et les lois ne considèrent que le côté général des choses, sans tenir compte des exceptions, surtout quand on ne peut les reconnaître à l'avance ou qu'il faudrait pour cela prendre des mesures inquisitoriales ou arbitraires. Les lois sont faites en conséquence de ce qui a lieu le plus ordinairement. Or, en général, on doit présumer qu'un prêtre a l'esprit du corps sacerdotal, qu'il est passif entre les mains de l'autorité religieuse supérieure ; tandis qu'on doit supposer, en général encore, que les laïques sont animés de l'esprit qui règne dans une nation organisée comme toute société d'hommes devrait l'être, assez bien du moins pour qu'elle puisse espérer de voir un jour se réaliser un mieux qu'elle ne possède pas encore, mais qu'elle veut et auquel elle tend. Ce sont des citoyens pères de famille, ayant un intérêt national présent et à venir, un intérêt qui est du domaine du droit, parce que son objet est ma-

tériel aussi bien que moral. Quoique soumis, comme membres d'une communion religieuse, à un supérieur ecclésiastique, leur dépendance à son égard est beaucoup moins grande que celle du prêtre, qui en relève en outre par toutes les attributions propres à son caractère sacerdotal.

Telle est la raison de fait de la différence que nous venons d'établir. Nous croyons cette différence suffisante pour garantir amplement la liberté des particuliers et l'intérêt public. — Il y a aussi une raison de droit tirée de l'incompatibilité et du cumul.

Il va sans dire du reste que le gouvernement a le droit d'inspecter les pensionnats et les institutions, comme aussi les petits séminaires, pour s'assurer, autant qu'il le peut, qu'on n'y enseigne rien de contraire à l'ordre public. C'est dire qu'il a le droit de réprimer des abus de ce genre s'il en rencontre (1).

Nous terminerons ces considérations déjà longues sur la valeur relative de l'enseignement laïque et clérical, par les réflexions suivantes d'un publiciste éminent, qui est loin d'avoir des sévérités pour le clergé et tout ce qui en dépend. Il fait d'autant mieux ressortir ce qu'il y a de dangereux dans l'enseignement clérical, qu'il en parle sans parti pris et d'une façon tout accessoire : « Un homme, dit-il, qui pour la meilleure partie de lui-même est soumis à une autorité étrangère, et qui dans le pays qu'il habite ne peut avoir de famille, n'est pour ainsi dire retenu au sol que par un seul lien solide, la propriété fon-

(1) Voy. Appendice VII.

cière (1). Tranchez ce lien, il n'appartient plus en particulier à aucun lieu. Dans celui où le hasard l'a fait naître, il vit en étranger au milieu d'une société civile dont presque aucun des intérêts ne peuvent le toucher directement. Pour sa conscience, il ne dépend que du pape; pour sa subsistance, que du prince. Sa seule patrie est l'Église. Dans chaque événement politique, il n'aperçoit guère que ce qui sert à celle-ci ou lui peut nuire. Pourvu qu'elle soit libre et prospère, qu'importe le reste? Sa condition la plus naturelle en politique est l'indifférence. Excellent membre de la cité chrétienne, médiocre citoyen partout ailleurs. De pareils sentiments et de semblables idées, dans un corps qui est le directeur de l'enfance et le guide des mœurs, ne peuvent manquer d'énerver l'âme de la nation tout entière en ce qui touche à la vie publique (2). »

§ 6

La science; ses conditions et ses droits. — Application, comme exemple, à la question du matérialisme et du spiritualisme.

Il s'est fait, il y a peu d'années, autour d'une question de métaphysique, celle du matérialisme, un certain bruit dont on peut s'étonner à bon droit. Je dis

(1) Voir plus loin ce que nous dirons des inconvénients de la propriété foncière ecclésiastique au point de vue du droit public. T.

(2) Al. de Tocqueville, *l'Ancien Régime et la Révolution*. — Voir l'Appendice VII.

autour de la question, parce que ce serait faire à nos deux plus grandes assemblées politiques un honneur dont elles seraient certainement peu jalouses que de dire qu'elles y sont entrées et qu'elles l'ont traitée. Il n'en a rien été, il n'en devait rien être. Grâce à Dieu, notre histoire parlementaire (1) ne rappelle pas encore à ce point celle de la décrépitude du Bas-Empire. L'analogie, si éloignée qu'elle puisse être, est déjà trop grande; et c'est cela même qui nous donne raison. Une question qui ne peut être traitée dans un milieu fait pour en agiter de toutes différentes, n'y doit pas être introduite.

Si ce n'est pas là une question à débattre, si l'on prétend même qu'elle est toute résolue, il faut renvoyer ceux qui s'y trompent ou qui pourraient s'y tromper encore, à la démonstration qui en a fait une vérité acquise à la science; ou si c'est une question toujours pendante, il faut en laisser la solution, si d'ailleurs elle est possible, à ceux qui sont censés pouvoir la donner. Mais il ne convient ni de la regarder comme hors de doute si la science ne l'y a pas mise, ni de prétendre la trancher par voie d'autorité ou par des considérations d'utilité qui peuvent n'être elles-mêmes que des préjugés, et qui en tout cas n'ont rien de commun avec la science, ni enfin d'en interdire l'examen sous prétexte qu'elle serait absolument insoluble.

En effet, nul n'a le droit, en matière de science, d'imposer une opinion, parce que l'opinion peut

(1) Celle des dernières années du second empire.

n'être qu'une idée préconçue, une erreur peut-être; nul n'a le droit de se poser en autorité. Ce n'est pas non plus résoudre une question que de chercher à faire voir quel en est le côté faux, par les conséquences pratiques qu'il plaît d'y rattacher, quoiqu'elles n'en découlent peut-être pas ou qu'elles ne prouvent absolument rien pour la solution de la question spéculative soit dans le sens du préjugé commun, soit dans le sens contraire. De quel droit enfin ferait-on la part à l'esprit humain? De quel droit limiter arbitrairement sa juste curiosité? La science seule encore peut démontrer que, sur une question donnée, il n'y a rien à savoir ou qu'elle est insoluble. Si l'esprit humain ne peut résoudre trop de questions, si sa gloire la plus pure, si sa puissance sur le monde matériel, si son activité et ses progrès sont en raison du nombre des questions qu'il parvient à résoudre, de quel droit couperait-on les ailes au génie en l'empêchant d'explorer des régions inconnues ou de retourner sur le passé pour mieux voir et mieux juger? On ne résout pas toutes les questions qu'on soulève, il est vrai; mais comme on ne peut cependant résoudre que celles qu'on soulève, on n'en peut trop imaginer, trop agiter, par la raison qu'on n'en peut trop résoudre.

Avoir peur de la science, lui mesurer le champ de ses investigations, lui imposer des préjugés à titre de solutions (et toute opinion ou croyance non démontrée n'est pas autre chose), c'est jeter l'interdit sur l'esprit humain; c'est mettre le scepticisme ou l'incurabilité de l'erreur en principe; c'est proclamer le préjugé

supérieur au savoir; c'est avoir peur de la vérité; c'est avouer ses préférences pour une erreur qu'on croit salutaire ou pour une ignorance qu'on estime innocente; c'est manquer d'élévation dans les idées et les sentiments; c'est enfin outrager la suprême sagesse, puisque c'est l'accuser implicitement ou d'avoir fait l'esprit humain plus accessible à l'erreur qu'à la vérité, ou d'avoir aveuglé à ce point notre intelligence par la perversité de nos passions que nous devions préférer les ténèbres ou les fausses lueurs d'un jour équivoque à la lumière et à l'éclat du soleil le plus pur, ou bien enfin d'avoir arrangé si maladroitement les choses de ce bas-monde que l'utile soit du côté du faux et le nuisible du côté du vrai.

La question du matérialisme n'est au surplus qu'un cas particulier dans l'espèce; il faut s'élever davantage et généraliser. Il s'agit, en effet, de la science tout entière, de toutes les questions encore à résoudre, qu'elle peut comprendre. Si l'on admet qu'une question quelconque puisse être résolue par voie d'autorité, ou que le libre examen en puisse être interdit, toute la science est en péril. La métaphysique, cela va de soi, sera proscrite, puisqu'elle ne pourra plus avoir sur la nature, sur l'origine et la destinée de l'homme et du monde, sur l'existence et les attributs de Dieu, que des solutions convenues. La psychologie expérimentale, la théorie des idées et des facultés, d'où dépend toute métaphysique, n'aura plus elle-même que des solutions anticipées par les préjugés dogmatiques. La méthode, qui est peut-être la principale affaire en logique, sera réglementée, non d'après la

nature des choses, celle des idées et des facultés, mais d'après un but imposé à l'avance, et suivant les moyens qu'on estimera les plus propres à l'atteindre. La théologie donnera des principes, tous les principes, dont il n'y aura plus qu'à tirer les conséquences. La morale, au lieu d'être un ensemble de règles appropriées à la fin que nous sommes appelés à poursuivre d'après la nature même de nos facultés et la destinée qui en découle, ne sera plus qu'un recueil de maximes à suivre en vue d'une fin mystique, étrangère à la destinée présente, ou qui n'en peut être qu'un accessoire ou une conséquence. L'histoire de la philosophie elle-même, au lieu d'être présentée comme un développement naturel de toutes les tendances de l'esprit humain, ne sera plus qu'un tissu d'extravagances et d'erreurs condamnées au nom d'un formulaire de croyances préconçues. Ainsi la philosophie tout entière sera ou rendue impossible ou, — ce qui est pis encore, puisqu'il y a la différence de l'ignorance à l'erreur, — entièrement étouffée.

Qu'on ne s'imagine pas qu'un meilleur sort soit réservé aux autres sciences. La physique n'aura pas le choix entre la matière purement inerte et la matière douée naturellement de forces motrices. Elle ne sera pas libre de choisir entre l'hypothèse de l'émission et celle des vibrations, entre l'atomisme et le dynamisme. La chimie aura des limites assignées qu'elle ne pourra tenter de franchir. L'histoire naturelle ne pourra donner aux animaux, aux plantes elles-mêmes, un principe de vie analogue à celui de l'homme, ou rechercher si elle ne pourrait pas expli-

quer tous les faits humains d'un ordre quelconque par un principe unique. Elle n'aura pas le droit d'examiner si l'homme diffère autant des animaux supérieurs qu'on le suppose généralement;—si les caractères physiologiques et philologiques de l'espèce permettent ou non de conclure à l'unité d'une souche commune ; — si la diversité des races peut ou ne peut pas s'expliquer par des influences diverses ; — si les germes de chaque espèce animale, sans excepter l'homme, ne seraient pas le produit de forces vitales éternelles, quoique l'action de ces forces n'ait dû avoir son efficacité que dans le temps ; — si la terre et tous les autres corps célestes peuvent ou ne peuvent pas être le produit de forces incréées ; — s'il faut compter l'âge de notre planète, à plus forte raison celui de notre système solaire et de tous les autres systèmes analogues, par millions ou milliards d'années ; — si l'ensemble du système cosmique n'est pas un résultat nécessaire du concours des forces qui en meut et en vivifie les diverses parties, ou si l'ordre admirable qu'il présente suppose nécessairement une intelligence ordonnatrice ; — si des forces cosmiques diverses n'auraient pas donné, nécessairement aussi, un ordre plus ou moins admirable encore ; — si des forces quelconques ne sont pas nécessairement telles ou telles, si elles n'ont pas de toute nécessité leurs lois, leur mode d'action, et par conséquent des résultats d'ensemble qui ne peuvent manquer d'être coordonnés ; — si le règne organique lui-même, à tous ses degrés et dans toutes ses formes phénoménales, est ou n'est pas explicable par des forces analogues

dont il serait une simple résultante, un produit d'une parfaite régularité mathématique, mais produit sans unité interne et vivante, ou si au contraire il suppose une idée, un plan, un concert de moyens et de fins, tels qu'une intelligence et une puissance infiniment supérieures à la volonté et à l'intelligence humaines réfléchies, aient seules pu les concevoir et les réaliser dans toutes les espèces; — si enfin cette cause supérieure est unique, ou si elle est aussi variée que les espèces elles-mêmes, que les individus dans chaque espèce, et si cette multitude infinie de causes individuelles de tant d'espèces n'est pas, elle aussi, réglée, limitée infailliblement par la multitude d'autres forces cosmiques au milieu desquelles elle fonctionne, qui lui prêtent leur concours ou lui résistent dans un sens ou dans un autre, à tel degré ou à tel autre.

Ces grandes questions, et nous sommes loin de les avoir énumérées toutes, pourront-elles, oui ou non, si naturelles qu'elles soient, être librement soulevées, librement traitées, librement résolues? Tout est là. Répondre par la négative serait méconnaître les conditions et les droits de la science, des savants, du genre humain. Ce serait, en effet, un crime de lèse-humanité, de lèse-majesté divine même, puisque ce serait entraver la marche providentielle de l'esprit humain, en méconnaître les lois les plus évidentes.

Mais si la science doit être libre de tout examiner, de choisir les moyens qu'elle estime les plus propres à le faire avec le plus de succès possible, tout en restant dans les limites de l'honnête et du juste, n'aura-

t-elle pas le droit de conclure? Ce droit pourrait-il, sans inconséquence et sans injustice, être restreint à telle ou telle conclusion arbitrairement déterminée? Evidemment, cela ne se peut ; le droit complet d'examen emporte le droit complet de conclure, et par conséquent le droit de conclure en tous sens.

I

Loin donc qu'un pouvoir quelconque puisse légitimement entraver la marche de la science, en fausser ou en étouffer les résultats, il est tenu d'en favoriser de tous ses moyens les nobles efforts, puisqu'il n'a ni qualité ni mission pour la diriger ou pour la redresser si elle venait à s'égarer. Il n'a pas été établi pour amoindrir l'homme dans le citoyen, mais pour l'étendre, pour favoriser l'essor de toutes ses facultés. Or, quelles facultés méritent plus de respect que celles qui constituent l'attribut le plus distinctif de l'espèce humaine, qui sont la première et la plus sûre condition de son perfectionnement intellectuel et moral, de son empire sur lui-même et sur le reste du monde?

Si l'on dit que tout cela n'est vrai que de la vérité même, et que l'erreur porte des fruits tout différents, on oublie, encore une fois, deux choses essentielles : la première, que le départ de la vérité et de l'erreur ne peut être fait d'inspiration ou d'autorité, que la science ne relève que d'elle-même en ce point ; la seconde, que l'homme, n'étant pas infaillible, ne peut souvent arriver au vrai que par tâtonnements, qu'après avoir pour ainsi dire épuisé les voies de l'erreur, et que la

vérité est à ce prix. L'histoire des sciences prouve surabondamment que la conquête définitive du vrai, sa paisible jouissance est le fruit de longs et pénibles efforts, d'une sorte de lutte pleine d'artifices contre une nature jalouse de ses trésors, où l'intelligence des premiers assaillants s'est souvent trouvée insuffisante, où même elle est plus d'une fois devenue captive de l'illusion et de l'erreur! Ces vaillants pionniers de la science, plus hardis qu'heureux, méritent particulièrement la reconnaissance de la postérité, s'il est vrai que la vérité ne puisse être tirée du fond de l'abîme où elle se tient cachée qu'au prix de sacrifices humains. Ces grandes victimes, elles aussi, ont droit aux hommages éternels attachés aux noms des Codrus, des Décius et des Curius. Honneur donc aux savants infortunés qui ont payé pour nous tous à l'erreur le tribut au prix duquel la vérité a daigné enfin se livrer à des efforts plus heureux, plus glorieux, mais pas toujours plus méritants!

Eh quoi! si les erreurs ou les vérités sont contraires aux croyances religieuses, faudra-t-il encore les tolérer, les encourager même? — Cette objection ne peut avoir de valeur qu'au point de vue d'un système de croyances qui s'estime la vérité même, la vérité par excellence, à laquelle aucune autre n'est comparable et ne doit porter la plus légère atteinte. Elle suppose en outre que les gardiens et les dispensateurs de ces croyances sont infaillibles dans leur manière d'entendre cette vérité, non seulement en elle-même, mais dans tous ses rapports avec les différentes sciences, avec la moralité publique et privée, avec le

bien-être des sociétés et les progrès du genre humain. Elle suppose donc une théocratie qui s'estime d'origine essentiellement divine, constamment inspirée, infaillible par conséquent dans toutes les décisions qui tiennent de près ou de loin à la mission dont elle se dit revêtue.

Qu'un pouvoir parvenu à s'établir sur une pareille base, qui s'est constitué en conséquence, qui a longtemps gouverné le monde en lui faisant partager cette foi, raisonne et agisse de la sorte, rien de plus naturel. Mais ce qui n'est ni naturel, ni juste, ni même possible, c'est que pareille foi s'impose par la force à quiconque ne peut la partager. Ce qui n'est ni naturel, ni équitable, ni conséquent, c'est qu'un pouvoir civil puisse se faire, en principe et en acte, l'instrument d'une pareille tyrannie envers un seul citoyen ; c'est qu'il puisse faire passer cette énormité dans les institutions ; c'est qu'il abdique à ce point entre les mains de ceux dont il suit aveuglément les impérieuses exigences.

Le pouvoir civil n'étant déjà pas plus infaillible en matière de théologie qu'en matière scientifique, n'a pas le droit de faire choix, pour l'État ni pour les particuliers, d'un système quelconque de croyances religieuses, même de croyances philosophiques de ce genre, et d'y astreindre les simples citoyens ou les serviteurs de l'État. La religion est l'affaire de l'homme seul ; ce n'est ni celle du citoyen, ni celle du fonctionnaire. En cette double qualité, il n'y a rien à croire ni à faire en matière religieuse, et l'État ne peut, sans tomber dans un arbitraire révoltant, demander à per-

sonne quoi que ce soit de semblable. La seule religion à pratiquer par l'État, la seule qu'il puisse exiger du citoyen, est celle de la justice naturelle, déterminée ou non par des lois positives.

La seule religion qu'il ait le droit d'imposer à ses serviteurs, savants ou autres, c'est de remplir loyalement la mission acceptée ; mais il y aurait abus, intolérance condamnable à faire entrer dans cette mission une profession de foi ou des pratiques d'une communion religieuse déterminée, par la raison que les croyances de cette Église pourraient être ou paraître fausses, ses pratiques superstitieuses ou pour le moins inutiles, et qu'ainsi les droits de la conscience pourraient en être violés.

Le pouvoir n'étant pas, ne pouvant pas être juge de la vérité des doctrines religieuses, parce qu'il n'en peut juger avec certitude, sans préjugés, sans passion, sans erreur grave possible, au point de vue de la moralité publique, n'ayant d'ailleurs à procurer cette moralité que par des voies équitables, n'a pas même le droit d'imposer un système de croyances comme critérium à suivre ou du moins à respecter dans la recherche du vrai. Pour qu'un pareil critère fût acceptable au moindre titre possible, c'est-à-dire comme opinion qu'on ne pût contredire, il faudrait qu'il prît lui-même un caractère scientifique, qu'il fût une vérité démontrée et librement acceptée de tous. Or, la chose ne serait possible qu'autant que ce système de croyances pourrait tout d'abord être soumis à la plus entière et à la plus libre discussion, sans du reste qu'il pût jamais prescrire le droit de le soumettre à

un nouvel examen, ou d'en appeler à une science plus éclairée et mieux informée. Les droits de la vérité et de la science sont absolument imprescriptibles ; il doit toujours être possible, permis, louable même de mettre une vérité à la place d'une erreur ou d'un simple doute. A ces conditions seulement, ceux qui seraient parvenus à se convaincre de la vérité d'un dogme pourraient le tenir raisonnablement pour vrai. Mais cette vérité n'en serait une que pour eux, et n'obligerait en conscience qu'eux seuls encore. Elle serait évidemment sans valeur, sans autorité pour quiconque ne l'aurait pas soumise à la même épreuve, ou ne lui aurait pas reconnu les mêmes caractères de vérité, ou ne voudrait pas l'admettre sur la seule foi de ceux qui la professent.

L'État, dit-on, ne peut souffrir qu'on enseigne en son nom des doctrines contraires à la religion. — A quelle religion ? et de quel droit se ferait-il le protecteur d'un dogme quelconque ? S'il doit protéger tous les cultes, ce n'est pas du tout au nom de la vérité, c'est au nom de la justice, comme simples droits des citoyens, sans qu'il ait à s'inquiéter s'ils se trompent et jusqu'à quel point, ou s'ils ne se trompent pas. Mais il y a un culte supérieur à tous les autres, puisqu'il les embrasse tous en ce qu'ils peuvent avoir de vrai, en ce qu'ils ont de moralement louable, c'est l'amour de la vérité, l'intention de la connaître et de s'y attacher ; ce culte, c'est celui la science. N'aurait-il pas aussi ses droits, et des droits non moins sacrés que ceux de croyances traditionnelles d'une origine obscure ou suspecte ?

D'ailleurs, nous le répétons, l'État ne peut rationnellement professer aucune religion, pratiquer aucun culte, parce qu'il n'est qu'une personne morale ou collective, chez laquelle toutes les croyances et tous les cultes doivent être possibles au nom même du droit sacré des consciences individuelles. Les personnes réelles peuvent seules avoir une conviction unique, déterminée. Ces convictions, le culte qui peut en être la conséquence, le droit de prosélytisme et d'association en matière religieuse, sont une partie essentielle des droits innés de tout citoyen. Et quand même il n'y aurait pas encore de dissidence religieuse au sein d'une société civile, ce ne serait pas une raison pour que l'État eût un culte, parce que la dissidence est un droit dont l'exercice doit toujours être possible civilement, avec toutes ses conséquences sociales, comme elle est toujours possible humainement. Peu importe le nombre absolument ou relativement restreint des dissidents : le droit naturel ne connaît pas ces sortes de mesures; il est absolu et par conséquent aussi sacré dans une seule conscience que dans des milliers, que dans toutes. Si une minorité, si faible qu'il plaise de l'imaginer, pouvait en être dépouillée, il n'y aurait pas de raison pour que la croyance des majorités elles-mêmes, si ces majorités devenaient un jour des minorités, ne pût être justement opprimée. Il y aurait au moins dans cette violence un droit de juste réciprocité. Tout ce que la majorité d'un culte peut exiger, ce n'est pas de faire la loi à la minorité, c'est seulement de jouir de toute la liberté qu'elle est tenue de respecter envers la minorité.

Liberté de croyance, de doctrine, de prosélytisme, de polémique, de culte, voilà le droit de tous. L'opprimer chez un seul et s'en croire la faculté juridique, c'est le nier absolument ; c'est nier la conscience religieuse, c'est professer le pire des athéismes.

Afin donc que l'État puisse reconnaître non *toutes* les religions, mais *tous* les droits des citoyens de pouvoir professer une religion quelconque, il n'en doit avoir *aucune* comme État. Il suffit à tous ceux qui le représentent d'être libres individuellement, de professer et de pratiquer la religion qu'ils estiment vraie et qui leur est chère. Partout où il y a une religion de l'État, de droit ou simplement de fait, il y a péril prochain pour la liberté de conscience des citoyens ; c'est une religion privilégiée, une mauvaise justice distributive, une humiliation et un commencement d'oppression des cultes dissidents.

Mais si l'État reconnaît les droits de plusieurs communions religieuses, de toutes, s'il en rétribue également les ministres, s'il ne se mêle point des querelles théologiques qui les divisent, si ces croyances diverses sont essentiellement inconciliables, s'il est nécessaire que l'erreur soit quelque part, si même elle n'est point partout ; de quel droit se mêlerait-il des différends qui peuvent diviser la théologie, une théologie quelconque et la science ? de quel droit s'immiscerait-il aux débats des savants entre eux, et viendrait-il donner raison à une opinion contre une autre ?

Son droit n'est ni d'empêcher les théologiens de disputer entre eux, ni de mettre d'accord les savants,

ni de faire taire la foi en présence de la raison, ni d'imposer silence à la raison en face de la foi ; mais tout simplement de punir les injures et les voies de fait qui pourraient prendre la place de la discussion. Son devoir est de veiller au respect absolu de la libre recherche du vrai, de favoriser les travaux qui le poursuivent, de laisser aux savants seuls le soin de débattre les questions scientifiques, de laisser la liberté la plus entière de discussion et d'enseignement, de n'y mettre d'autres limites que le respect des conditions immédiates les plus indispensables à l'ordre social. C'est dire assez qu'il ne doit tenir aucun compte des inductions par lesquelles les sectaires ne manqueront jamais de vouloir l'entraîner à l'intolérance, en essayant de prouver que leurs seuls dogmes sont l'appui essentiel de la moralité privée ou publique, la condition de la paix et de la prospérité sociales. L'État étant essentiellement incompétent en matière de science comme en matière de religion, et devant l'être encore plus en principe qu'en fait, n'a qu'une chose à faire avec ses savants : c'est de les choisir capables, studieux, et de les laisser libres. Ils sont évidemment les premiers intéressés à ne point se tromper, à ne rien hasarder qui puisse être trop aisément contredit. Ils ont pour les contenir, indépendamment de leurs intérêts, du soin de leur renommée, de leur amour naturel pour la science et la vérité, d'un certain respect de l'opinion publique, les opinions, les préjugés, les passions et les intérêts des idées contraires.

L'État ne pourrait, sans la plus grande ignorance

et la plus grande injustice tout à la fois, exiger que des savants auxquels il donne la mission de rechercher la vérité et de la répandre, — ce qui est la double tâche de tout enseignement supérieur, — ne fissent jamais fausse route, qu'ils fussent à l'abri de toute erreur systématique possible, même des plus graves. Sans doute, il ne les paie pas pour se tromper, mais il ne les paie pas davantage pour être infaillibles. Il ne les rétribue que pour les efforts consciencieux qu'ils peuvent déployer avec plus ou moins de succès dans la recherche et la diffusion du vrai, sans qu'il puisse raisonnablement se réserver le droit de juger leurs systèmes, surtout sans les discuter. Mais s'il les discute, il fait de la science. C'est son droit sans doute, mais ce n'est pas sa mission. De plus, comme savant, il n'aurait que le droit d'avoir tort ou raison contre ceux qu'il attaquerait, sans pouvoir procéder administrativement ou judiciairement à leur égard ; autrement il serait juge et partie.

Peut-il davantage juger les doctrines et les systèmes au nom de l'utilité publique ? Au nom de l'ordre, oui ; encore faut-il que sous ce prétexte l'intolérance n'ait pas le droit de crier bruyamment au scandale et d'ameuter le fanatisme contre les doctrines qui lui déplaisent : il peut y avoir mutisme absolu, ordre parfait en apparence, moyennant une injuste compression ; mais cet ordre-là n'est qu'extérieur : c'est celui du despotisme, qui, selon l'expression significative et juste de Montesquieu, « n'aime pas ce qui remue. » C'est l'ordre dans la mort de la pensée, ce n'est pas l'ordre dans la vie, qui est inséparable du

mouvement régulier de la liberté. Cet ordre violent est donc un vrai désordre.

Quant à l'utilité publique, il est on ne peut plus dangereux de la prendre pour règle de l'appréciation de la vérité des doctrines, par la raison que les meilleures ou les pires en apparence ne sont jamais aussi fécondes en bien ou en mal qu'elles peuvent le paraître ; par cette autre raison surtout qu'on n'estimera utiles ou nuisibles que les doctrines qu'on professera comme vraies ou qu'on repoussera comme fausses. Les préjugés religieux ou autres seront donc ici les arbitres souverains des croyances ou des systèmes. Et comme les majorités sont essentiellement routinières et passionnées pour ce qu'elles appellent la foi des ancêtres, elles ne permettront aux vérités nouvelles de s'établir qu'au prix de la lutte et du sang versé. Eh bien ! c'est l'ère des martyrs qu'il s'agit de clore en mettant tous les fanatismes à la raison, en proclamant le droit de la plus libre discussion, en se pénétrant de cette idée supérieure qu'il n'y a de vraiment utile en fin de compte que la vérité, et que la liberté absolue des doctrines est le seul crible à l'aide duquel le bon grain doit un jour ou un autre être séparé du mauvais. C'est elle encore qui doit finir par montrer aux moins clairvoyants qu'il est des questions dont la seule solution scientifique possible est qu'il n'y a pas de solution, et que par conséquent le oui et le non doivent être reconnus comme appartenant au libre domaine de l'opinion. Le prétendu critérium de la science par l'utilité est d'ailleurs condamné trop hautement par l'histoire des erreurs et

des violences dont il a été la raison ou le prétexte, pour qu'il puisse avoir aujourd'hui la moindre autorité. C'est en raisonnant de la sorte que tous les Omar font brûler les livres et les auteurs. Le Coran lui-même pourrait bien un jour être de trop ; les oulémas suffisent.

Si l'État ne veut payer que des apôtres et des docteurs infaillibles, il doit renoncer à salarier un culte et un enseignement quelconque. Mais alors que les croyances et les systèmes jouissent auprès du public de toute la liberté absolument possible ; que l'État n'enseigne ni ne prêche, s'il ne peut permettre à ses professeurs ou à ses prédicateurs de se tromper et d'induire peut-être un certain public en erreur ; qu'il abandonne chacun à ses propres inspirations et à ses convictions personnelles ; qu'il rende le public seul juge de toutes les croyances et de toutes les doctrines qui voudront se produire. Dans cet état de choses, le charlatanisme, l'imposture et l'erreur pourront avoir plus de chances de faire des dupes que dans le système des cultes et d'un enseignement rétribué par l'État ; mais aussi, privés qu'ils seront de l'appui de l'État, ils auront un empire moins puissant et moins durable. Il faudrait, en tout cas, préférer encore cette liberté avec ses excès possibles à des cultes et à des enseignements qui devraient payer de la liberté qui leur est nécessaire le morceau de pain qui les fait vivre.

En matière de science, comme en tout le reste, la liberté est la condition de la dignité, des inspirations heureuses et fécondes, de l'émulation et du progrès.

La libre investigation, la libre discussion, c'est la vie même de la science. Sans elle l'intelligence n'a ni élan ni invention ; elle languit ou meurt d'inertie et d'épuisement, ou bien elle se consume en vains et stériles efforts. Bien plus, l'âme, se sentant captive et comme étouffée dans la meilleure partie d'elle-même, laisse naturellement un cours plus libre au reste de son activité. Ses tendances inférieures, moins surveillées, plus lâchées que d'autres qui auraient dû avoir beaucoup plus d'essor et d'abandon, prennent au contraire plus de force et d'empire par l'habitude, et finissent par emporter tout entier dans les basses passions l'homme qui, plus libre de son esprit, eût peut-être enrichi la science et le genre humain de quelque vérité du plus haut prix.

Et pourtant c'est de la religion le plus souvent qu'on se prévaut pour ravir au libre examen ses droits, à la science les conditions nécessaires de ses succès possibles.

Pour mieux montrer combien une pareille ligne de conduite est vicieuse, nous prendrons la question même qui a été l'occasion d'une certaine déclaration de principes répressive au Corps législatif, et d'un rapport au Sénat, la question du matérialisme.

II.

Je n'ai aucune faiblesse pour le matérialisme ; je crois l'avoir surabondamment prouvé dans deux au moins de mes ouvrages (1). Si donc je plaide la liberté

(1) *L'Animisme* et *La Vie dans l'homme.*

de l'enseigner pour ceux qui en sont convaincus, c'est par trois raisons surtout : la liberté scientifique y est profondément engagée ; la question n'en peut être tellement résolue chez les meilleurs esprits dans le sens contraire qu'il n'y ait plus aucune raison de douter ; enfin le matérialisme n'est coupable logiquement d'aucune des conséquences dangereuses dont ceux-ci l'accusent, ou dont ceux-là lui font trop facilement honneur.

La métaphysique est une science qui est si loin d'être faite, au moins comme on l'entend le plus ordinairement, que si quelque chose de ce genre a été prouvé jusqu'ici, c'est qu'elle n'est pas possible. Si elle consiste dans la connaissance de la nature intime des réalités données, de leur origine contingente ou non, de la raison essentielle et dernière des phénomènes sous lesquels tout nous apparaît, il est fort à craindre, en effet, que nous ne sachions jamais rien de semblable.

Mais en supposant que la science soit aussi avancée en tous ces points qu'elle l'est peu, il faudrait s'en féliciter, et laisser d'autant plus libres ceux qui, par le vice de leur esprit ou autrement, ne pourraient en acquérir la connaissance, qu'ils seraient à l'avance condamnés par tous les hommes compétents, que le nombre de ces intelligences excentriques serait plus restreint, et que leurs opinions seraient moins contagieuses. Qui donc s'émeut aujourd'hui des rares spéculatifs qui croient avoir trouvé la quadrature du cercle, le mouvement perpétuel, ou qui pourraient encore être persuadés jusqu'à

la conviction qu'ils possèdent la preuve de la révolution du soleil autour de la terre? Quel est le géomètre sérieux qui ait été le moins du monde ébranlé par les paradoxes géométriques de Hobbes? Le capucin franc-comtois qui avait composé tout un volume pour démontrer que moins multiplié par moins donne moins, a-t-il mis en péril la démonstration du contraire? a-t-il fait tourner la tête à beaucoup d'algébristes?

En vain on nous dit que si les passions étaient intéressées aux vérités mathématiques, elles ne les accepteraient pas aussi facilement ni avec autant d'accord. Ce n'est là qu'une vaine déclamation de sermonnaire ou d'esprit prévenu, ou l'hyperbole d'un penseur qui abuse de cette figure de rhétorique. Qu'on nous donne donc une démonstration véritable, non seulement de la simplicité du principe pensant, mais en outre de son essence proprement spirituelle (deux choses fort distinctes), et nous tiendrons le matérialisme pour inoffensif et impuissant. Si l'on ne peut rien donner de semblable, pourquoi dogmatiser si despotiquement? Prouvez donc, si vous voulez être crus. Si vous affirmez sans démontrer, vous perdez votre temps, et si vous frappez au nom d'une opinion, vous révolterez, vous armerez la passion d'un esprit de sophisme d'autant plus séduisant que la question est en réalité plus obscure, que les droits de la science et des savants auront été plus ouvertement violés. Une réaction ardente, sincère ou se croyant telle, peut-être même fanatique en son sens, sera le fruit de votre intolérance antiscienti-

fique. Vous n'aurez rien ajouté à la persuasion de ceux qui pensent comme vous, et vous aurez armé et monté contre vous tous les esprits généreux, mais mal assurés de vos doctrines. Ils ne manqueront pas de juger mauvaise, détestable, une cause scientifique impuissante à se défendre par le raisonnement.

C'est un dogme, dit-on. Soit. Mais d'où vient le dogme ? en quoi consiste-t-il ? Peut-il valoir pour d'autres que ceux qui l'acceptent librement ? Peut-il jamais prescrire contre le droit personnel d'examen, contre la vérité soit réelle, soit simplement possible, contre la vérité absolue ou purement relative ? Mais ou ce dogme ne dit rien à l'esprit et n'est qu'un mot, ou il signifie quelque chose et devient une proposition susceptible d'examen, et tombe, par le fait, dans le domaine de la science. Ceux qui veulent croire sans comprendre, vaille que vaille, ou sur simple parole, sont parfaitement libres de le faire ; mais là se borne tout leur droit. Ils n'ont pas, ils ne peuvent avoir celui d'imposer leur croyance ou d'interdire à qui que ce soit l'examen de ce qui en fait l'objet. Mettre en principe l'obéissance passive en matière de foi, c'est outrager la raison, c'est manquer essentiellement à son auteur, qui ne peut l'avoir donnée que pour qu'il en soit fait usage ; c'est faire de la religion une question de hasard, car si le principe est bon pour l'une, il sera bon pour toutes. Chaque religion du moins, par le fait qu'elle s'estime vraie, la seule bonne, la seule salutaire, aura le même droit à s'imposer d'autorité. Qu'on ne dise point que cette prétention ne peut appartenir qu'à celle-là seulement qui a réellement

la vérité pour elle, puisqu'il s'agit précisément pour tous ceux auxquels elle s'adresse de savoir si cette prétention a quelque fondement. Et comment le savoir, si l'examen public en est interdit, si les lumières de tous ne peuvent profiter à chacun et celles de chacun servir à tous? Le système contraire est évidemment plus favorable mille fois à l'erreur qu'à la vérité, puisqu'il n'y a qu'une seule vérité pour une proposition donnée, tandis qu'il peut y avoir mille manières de s'en écarter. Ce système a d'ailleurs le tort infiniment grave de familiariser l'intelligence de ceux auxquels il s'impose avec le non sens, avec l'absurde, de jeter ainsi l'obscurité et le trouble dans l'esprit, d'en émousser la pointe, d'en paralyser toutes les forces, et par conséquent d'amoindrir les facultés intellectuelles et le caractère de tout un peuple.

Veut-on qu'une nation échappe à cet abaissement, qu'avec des années, des siècles peut-être, elle puisse s'en relever insensiblement? il faut que ceux qui la gouvernent reconnaissent à tous les citoyens, et c'est pour eux un devoir, le droit d'examen. Par le fait donc qu'on nous propose une croyance, qu'on l'enseigne autour de nous comme une vérité, nous avons le droit de chercher à la comprendre, de nous assurer si elle est ou n'est pas compatible avec les notions fondamentales de la raison humaine, ou avec des vérités démontrées d'ailleurs. Le fanatisme seul peut prétendre le contraire. Et comme la vérité est le domaine de tout le monde, qu'il nous importe à tous d'être redressés si nous nous trompons, ou que ceux

qui se trompent autour de nous abandonnent des erreurs qui pourraient nous être préjudiciables, le droit de publier le résultat de nos recherches, de le répandre par tous les moyens qui sont en notre pouvoir, n'est pas plus contestable que le droit d'examen lui-même. Il est donc faux, dangereux, injuste et condamnable de prétendre que « sur le terrain de l'enseignement, toutes les phrases sur la liberté des opinions sont des sophismes coupables. » Il n'y a pas de croyance religieuse, si fausse qu'elle puisse être, qui veuille être discutée, et qui ne prétende s'imposer d'autorité. Toutes donc taxeront d'irréligion et d'ivraie les croyances contraires; toutes s'accorderont à soutenir que « nul maître chargé d'enseigner, d'élever la jeunesse, n'a le droit de semer l'ivraie, d'introduire ses erreurs, d'imposer ses livres, et d'être un professeur d'irréligion. » D'où je conclus, puisque ces mots d'irréligion, d'erreur et d'ivraie, etc., sont essentiellement relatifs et ne disent rien d'absolu, malgré la prétention contraire de celui qui s'en sert, que l'enseignement soi-disant religieux lui-même n'a pas le droit de s'imposer; que les livres qui le contiennent, approuvés ou non de l'autorité ecclésiastique, sortis ou non de plumes estimées orthodoxes n'ont que le droit de *se proposer*, et nullement celui de *s'imposer*; que ces livres peuvent n'être pas du goût de tous les pères de famille, qu'ils peuvent leur sembler un outrage au bon sens, à la raison, à la religion même, à la saine morale surtout. D'où nous concluons encore que l'État commettrait la plus grande faute en partant d'un *Credo* quelconque pour juger de

la vérité ou de l'erreur d'un enseignement; mais la faute serait incomparablement plus grande, l'injustice plus manifeste, les dangers plus éminents, les intérêts de la civilisation plus compromis s'il chargeait des représentants officiels d'un culte ou d'un autre de surveiller l'enseignement, surtout l'enseignement supérieur, et les cours libres, les cours d'adultes, de réglementer à ce point de vue ses bibliothèques populaires, et d'approuver ou de désapprouver les livres classiques. S'il y a là un certain droit de police à exercer, il doit être envisagé d'un point de vue tout laïque et dégagé des préoccupations dogmatiques d'une religion ou d'une autre.

C'est pour cette raison que nous ne pouvons voir qu'une espèce d'intrusion, une concession fâcheuse, fruit d'une confusion ou d'une faiblesse déplorable, dans la présence de plein droit de représentants des différents cultes au sein des conseils de l'État relatifs à l'instruction publique, comme au sein de ses assemblées politiques. Ces hommes manquent toujours en principe, en fait le plus souvent, de la liberté d'esprit nécessaire pour s'élever au-dessus des croyances dont ils doivent être les gardiens vigilants; ils ne sont là que pour veiller à ce qu'elles n'éprouvent aucun dommage du résultat des délibérations administratives ou politiques, pour qu'elles y exercent au contraire une influence plus ou moins marquée. Ils seraient encore forcés par les convenances de leur état, par l'opinion publique, par leur esprit de corps, par les intérêts qui s'y rattachent, quand même ils ne le seraient point par leur conscience, de tenir un langage plutôt qu'un autre.

Sans doute la religion est intéressée à ce qui s'y prépare, à ce qui s'y fait, à ce qui doit en sortir. Mais les intérêts purement laïques, purement civils sont-ils donc moins engagés dans les décisions ecclésiastiques qui se discutent au sein des conciles ou des assemblées synodales? Pourquoi donc n'y sont-ils pas représentés? Pourquoi en sont-ils exclus avec un soin jaloux? Qui ne voit ce qu'il y a là d'inconséquent et d'injuste, ce que contiennent de dangereux pour les libertés civiles en matière de science et de religion, ces priviléges imprudents!

Et pourtant l'Église a raison de vouloir se régir elle même avec pleine liberté, par son seul esprit, par ses organes les plus autorisés et les moins suspects. On ne peut que la louer de vouloir être libre, indépendante de l'État. En cela elle use de son droit, et donne au pouvoir un exemple et une leçon que celui-ci devrait enfin comprendre et mettre à profit. Pourquoi donc ne s'affranchit-il pas à son tour des prétentions ecclésiastiques? Pourquoi ne sait-il pas être maître chez lui? Qu'attend-il pour revendiquer sa pleine liberté de conseil et d'action, pour renvoyer à l'Église, à ses ministres, au temple l'enseignement religieux à tous les degrés, pour s'emparer de l'enseignement laïque tout entier, pour le réglementer souverainement, et de si haut, qu'il se trouve en dehors de tous les cultes en se plaçant au-dessus d'eux? Est-ce donc là une tâche médiocre et qui ne puisse suffire à l'intelligence, au zèle et à l'activité de nos instituteurs laïques?

III

Mais je reviens à la question spéciale qui m'a conduit à une digression d'ailleurs tout entière dans mon sujet, et je dis : laissez donc le matérialisme s'affirmer scientifiquement s'il le peut; c'est tout à la foi justice et sagesse; c'est en même temps respecter sa liberté, son droit, et servir de la manière la plus intelligente et la plus utile la cause du spiritualisme. Vous aurez ainsi le considérable avantage d'être équitable, libéral, de paraître aussi convaincus que vous pouvez l'être en réalité de l'excellence de votre cause; de laisser votre adversaire affirmer une thèse plus faible encore que la vôtre, et qu'à coup sûr il ne démontrera pas; de vous fournir enfin l'occasion de montrer une fois de plus le triomphe assuré du spiritualisme qui se défend en se bornant à faire voir la vanité des raisons alléguées en faveur de la thèse opposée. C'est chez l'ennemi qu'il faut porter la guerre. Et comment le faire si on ignore d'où il vient, quels sont ses moyens d'attaque et surtout de défense, sur quel terrain il est établi et de quelle manière il compte s'y défendre ? Qu'il lui soit donc permis de se montrer, de se déployer librement, de mettre toutes ses forces en mouvement. Comment pourrait-il être estimé faible et surtout vaincu si une force supérieure, mais d'une autre nature, et qui ne prouve absolument rien contre la bonté possible de sa cause, l'empêche de livrer combat? N'aura-t-il pas alors pour lui ceux des spectateurs sans nombre appelés à juger de la force res-

pective, même du droit, des combattants? Ne seront-ils pas, ainsi que lui, persuadés que si la lutte eût été libre et loyalement conduite, la victoire eût pu être pour lui? La cause de l'erreur n'est jamais perdue tant qu'une seule illusion subsiste en sa faveur. Et pour que toutes les apparences de vérité qui contribuent à la rendre séduisante viennent à tomber, il est nécessaire qu'elle puisse les faire briller de tout le faux éclat dont elles sont capables.

Avec cette liberté, le matérialisme sera certainement réduit à de vaines assertions qui, par cela seul qu'elles seront dépourvues de preuves, ne témoigneront que d'un triste et faux préjugé, ou de tentatives de preuves qui accuseront d'autant mieux la faiblesse de la cause qu'elles seront plus impuissantes. Si elles sont spécieuses, il n'est pas à craindre qu'il manque d'adversaires qui se chargent d'en montrer le faible et le faux.

Il sera tout d'abord dans le plus grand embarras, dans un embarras invincible, s'il prétend savoir ce qu'est la matière, ce qu'elle peut ou ne peut pas, si même elle peut quelque chose, puisque de très habiles gens l'ont réduite à n'être qu'une sorte d'apparence, et n'ont vu avec Leibnitz « la vérité des choses sensibles que dans la liaison des phénomènes, » comme si cette liaison était toute la différence « qui distingue ces choses des songes. » Il est vrai que la difficulté est la même pour le spiritualiste. Mais cette parité de situation ne donne pas le moindre avantage au matérialiste; il n'en est pas moins condamné à l'aveu qu'il ne fait qu'une hypothèse, avec ce

désavantage particulier à sa position, que l'hypothèse a contre elle tout ce que nous savons des phénomènes et des lois de la matière et de la pensée; ce qui, sans donner gain de cause à l'adversaire, fait cependant incliner la balance en sa faveur.

Mais comme il ne s'agit pas ici d'examiner la question en elle-même, accordons au matérialisme plus d'avantages qu'il n'en peut avoir réellement dans une discussion bien réglée et bien conduite; qu'il lui soit même permis d'attaquer la thèse du spiritualisme avec toute la liberté dont le spiritualisme peut user contre lui. Le spiritualisme, s'il est le vrai, n'a qu'à gagner à la connaissance des côtés faibles de sa position ; il peut aviser alors à les fortifier.

Quelle autre alternative reste-t-il enfin au matérialisme, si ce n'est celle d'avoir raison, et de démontrer qu'il en est ainsi? Accordons pour un instant cette hypothèse extrême, qui n'est pas près, nous le croyons, de prendre rang parmi les vérités acquises. Quelle serait alors l'âme assez faiblement trempée, assez basse, et dont le culte pour le vrai serait assez peu sincère, pour qu'elle pût préférer l'erreur ou la simple ignorance à une vérité quelconque? J'avoue ne point comprendre cette indignité, et loin d'accorder à ceux qui pourraient en être coupables le moindre droit de gouverner le monde, je ne pourrais qu'être convaincu qu'ils méritent d'être enveloppés dans le plus juste et le plus avilissant des mépris.

Si donc il pouvait être démontré que la matière pense, cette vérité devrait être acceptée comme une autre.

Mais les conséquences! dira-t-on. — Les conséquences! Hommes de peu de foi, de quel droit voudriez-vous être plus sages que Dieu même! De quel droit oseriez-vous seulement penser que la vérité peut être en désaccord avec elle-même, la vérité spéculative avec la vérité pratique et religieuse! Aurions-nous à ce point oublié le *Sursum corda*, ou ces magnifiques paroles ne diraient-elles rien à vos âmes paralysées, pour ainsi dire, par un dogme étroit et sans vie!

Rassurez-vous cependant: le matérialisme ne peut avoir logiquement les conséquences que vous redoutez, pas plus que le spiritualisme n'a démonstrativement celles que vous prétendez en tirer.

Liberté donc à la religion d'enseigner que ce qui pense en nous est immatériel.

Liberté à la philosophie spiritualiste d'essayer de le prouver.

Liberté à la physiologie de tenter la preuve contraire, et d'entreprendre d'établir que ce qui pense en nous n'est que matière.

Liberté à l'éclectisme de montrer, s'il le peut, que toutes ces prétentions sont également vraies ou également fausses, ou qu'elles sont en partie vraies, en partie fausses.

Liberté au criticisme de faire voir de son mieux que matérialistes et spiritualistes sont à peu près aussi impuissants les uns que les autres à prouver leur assertion.

Liberté surtout au criticisme d'entreprendre de prouver que le fatalisme, le sensualisme en morale.

l'impossibilité d'une vie future, l'athéisme enfin ne découlent pas plus logiquement du matérialisme que le libre arbitre, la loi morale, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ne sont la conséquence nécessaire du spiritualisme.

IV

Au point de vue métaphysique, le matérialisme, je le suppose donc un instant, est le vrai, le vrai démontré. Mais ce qui n'est pas moins établi comme faits qu'il suffit de constater, c'est que les phénomènes du sens intime ou de la conscience sont ce qu'ils sont, et ne cessent pas d'être tels, quoi que ce soit qui pense en nous; que leur nombre, leur variété, leurs divers caractères, sont exactement les mêmes que dans l'hypothèse du spiritualisme; la cause présumée seule n'est plus distincte de celle des phénomènes de l'ordre physique : c'est le même principe de part et d'autre, ce sont les mêmes forces par hypothèse, seulement les fonctions diffèrent d'un ordre de faits à l'autre; car la diversité de ces deux grandes classes de faits est évidente, et il faut, en tout cas, dans leur principe, une certaine diversité qui en soit la raison.

Or, par cela seul que la matière produit les phénomènes du sens intime, les sensations, les sentiments, les perceptions et les intuitions, les idées et les notions, les délibérations, les déterminations, les volitions et les actes, il faut de toute nécessité qu'elle soit capable de sentir, de penser et de vouloir avec tous les

caractères reconnus de la spontanéité et de la liberté. Nous nous croyons libres parce que nous ne nous sentons pas entièrement soumis à une force étrangère, parce que nous sommes capables de réflexion, de délibération et de choix, de détermination, de volition, d'action enfin. Qu'est-ce que l'hypothèse de la matière change à tout cela? Qu'y changerait la démonstration de la pensée par la matière? Rien, absolument rien. Ces faits restent exactement ce qu'ils sont dans toute hypothèse, dans celle du matérialisme comme dans celle du spiritualisme. Il est donc entièrement faux de dire que le matérialisme conduit logiquement au fatalisme. La matière étant pour ainsi dire d'autant plus inconnue en elle-même qu'on lui attribue des effets plus éloignés de ceux qui semblent plus directement relever des forces générales auxquelles on rapporte tous les phénomènes estimés purement matériels, le matérialiste ne peut, sans tomber dans la plus flagrante contradiction, affirmer que la matière, essentiellement active dans l'hypothèse, n'est pas essentiellement libre dans les actes d'une volonté réfléchie. On conçoit que le libre arbitre souffre des difficultés dans l'hypothèse du dualisme, puisque alors la liberté peut dépendre de l'organisme et en dépend, en effet, dans un certain sens et dans une certaine mesure. Mais dans l'hypothèse d'un principe unique en l'homme, dans l'hypothèse matérialiste, l'activité ne peut plus être contrariée, contenue par autre chose, qui n'existe pas. Elle ne peut ressembler en rien à un mouvement qui s'exécute suivant une impulsion reçue, puisque le moteur étranger n'existe

pas dans l'homme formé d'un principe unique. Il peut sans doute recevoir des impressions et des influences du dehors; mais outre qu'il en est ainsi dans l'hypothèse du spiritualisme, personne n'ira jusqu'à dire que la matière organisée qui constitue l'homme est sans action propre, que ce n'est pas elle qui, dans l'hypothèse du matérialisme, produit les volitions, mais que les vents, la pluie, le soleil, le chaud et le froid, sont les causes essentielles de la pensée et de la volonté.

En un mot, les influences extérieures sont les mêmes dans les deux systèmes, l'organisme est le même, et cette influence immédiate incontestable est une difficulté de plus dans le système du spiritualisme. Le libre arbitre, quand on admet que la matière pense, — ce qui est la grande, l'immense, l'insurmontable difficulté, — n'est donc pas plus inconcevable que dans le système contraire.

On manque donc de logique en soutenant que le matérialisme a pour conséquence nécessaire le fatalisme, et, par suite, l'irresponsabilité morale et civile. Que la matière pense ou non, le libre arbitre est ce qu'il est; et la preuve qu'on en donne est ou doit être indépendante de la connaissance de la nature intime ou de l'essence du principe pensant, connaissance qui nous échappe complétement aux deux points de vue, et qui ne peut être la base d'aucune doctrine, soit pour, soit contre le libre arbitre.

Est-il vrai maintenant que le matérialisme emporte le sensualisme en morale, qu'il exclue les notions de bien et de mal, de droit et de devoir, de mérite et de

démérite, de vertu et de vice? En admettant que la matière pense, on n'entend point, que je sache, en restreindre la puissance à cet égard; on ne suppose pas qu'il y ait des idées, des pensées dans l'homme qu'elle ne puisse produire. Il serait en effet difficile de comprendre par quelles bonnes raisons la matière pourrait penser à un degré et pas à un autre. Là n'est donc pas la question, puisqu'il ne s'agit point ici du comment, auquel on ne peut rien connaître. En fait, l'humanité a-t-elle des idées de l'ordre moral, oui ou non? Tout est là. Cette question de l'ordre purement expérimental est indépendante de la question métaphysique de la nature du principe pensant. Si elle est résolue par l'affirmative, comme c'est nécessaire, il faut que matérialistes et spiritualistes conviennent de cet autre point : que le principe pensant dans l'homme, quelle qu'en soit la nature, produit des idées de cet ordre, sauf ensuite à n'être plus d'accord dès qu'il s'agira de savoir si c'est la matière ou autre chose qui produit la pensée. D'où nous concluons que les idées morales, comme le libre arbitre lui-même, ne sont nullement en question entre les matérialistes et les spiritualistes, ou que, s'il y a désaccord entre eux à cet égard, ce n'est point du tout à cause de leur dissidence métaphysique, mais uniquement sur la question de la nature et du caractère de ces idées, exactement comme il arrive entre spiritualistes, et comme il pourrait arriver aussi entre matérialistes purs.

Le matérialisme n'entraîne donc pas plus la ruine des idées morales que le système contraire ne les impose inévitablement. Tout en admettant un prin-

cipe pensant distinct du corps, les spiritualistes sont loin en effet d'être parfaitement d'accord sur les principes de la morale ; les uns sont sensualistes, les autres rationalistes ; ceux-ci veulent que le bien moral ne soit qu'une affaire d'intention et de volonté, ceux-là prétendent qu'il a un objet propre, entièrement distinct du bien physique de l'agent ou du patient, du bien public, du bien même de l'humanité : les premiers donnent au bien moral un caractère absolu ; les secon ls n'y voient qu'un caractère relatif, à tel point même que si le bien et le mal physiques n'existaient pas, le bien et le mal moral ne seraient pas concevables. Suivant cette manière de voir, le bien et le mal moral ne seraient qu'un corrélatif du bien et du mal physique ; ils auraient leur existence dans une volonté qui ne serait ainsi appelée bonne ou mauvaise qu'en considération du bien et du mal physique dont elle serait la condition, ou plutôt qu'elle aurait en vue, qui serait dans l'intention. Des spiritualistes n'ont-ils pas aussi soutenu contre d'autres métaphysiciens de la même école que le bien n'est bien, de même que le mal n'est mal, que par suite d'un décret divin positif, et que, s'il n'y avait pas eu de révélation, il n'y aurait ni bien ni mal ? Les matérialistes, eux aussi, peuvent être partagés de sentiments sur ce point, et de la même manière. Nouvelle preuve que ces sortes de dissidences sont indépendantes des hypothèses sur la nature du principe pensant.

Soutiendra-t-on maintenant que la vie future au moins est incompatible avec l'hypothèse du matéria-

lisme, tandis qu'elle est une conséquence nécessaire du spiritualisme ? Ce serait là une troisième et double erreur à mettre à la suite des deux précédentes. Les corps ne sont que des agrégats matériels. Or les matérialistes n'ont pas démontré et ne démontreront pas que tout composé ne le soit de composants, et que s'il n'y avait pas de composants il y eût encore des composés. Ils ne prouveront pas que des composants ne seraient pas tels à proprement parler s'ils n'étaient pas simples. Ils ne prouveront pas davantage ni que le simple soit inétendu ni qu'il soit étendu. L'un est possible absolument comme l'autre. Les monades de Leibnitz peuvent être les éléments derniers des corps, de même que des atomes essentiellement indivisibles parce qu'ils ne sont pas composés quoique étendus. Or quelle impossibilité démontrée y a-t-il dans le système matérialiste qu'une monade matérielle, un atome, un des composants d'un corps organisé soit le principe essentiel de la vie ? Et si cela peut être, comme on convient d'ailleurs qu'aucun atome ne périt, quelle impossibilité y a-t-il à ce que cette matière, une fois parvenue à la dignité de principe pensant, conserve à jamais cette faculté ?

J'entends dire, à la vérité, que ce qui pense n'est pas la matière pure, un élément particulier, mais la matière organisée, et organisée d'un façon particulière, en un mot le cerveau. A cela, j'ai plus d'une réponse à faire. 1° Cette réserve n'est pas essentielle à l'hypothèse principale de la pensée par la matière ; on ne peut l'établir par voie de raisonnement ni par l'observation : tout ce qu'on peut prouver, c'est que,

dans l'état connu des choses, dans la pensée actuelle ou avec conscience, le fait se passe ainsi. 2° L'organisation fût-elle nécessaire, rien ne prouve qu'elle le soit dans toutes ses parties; on perd des membres, des organes entiers, des parties même du cerveau, sans perdre la faculté de penser. 3° Rien ne prouve donc que la pensée, dans l'hypothèse du matérialisme, ne tienne essentiellement à une partie de l'organisme et accessoirement à d'autres. 4° Rien ne prouve qu'alors même qu'un ensemble organique plus ou moins étendu serait nécessaire dans notre manière d'être actuelle, il n'y ait pas un autre état de choses possible, futur, où ces conditions présentes ne seront plus nécessaires, et où la pensée n'aura plus besoin pour s'accomplir hors du milieu où nous sommes, que d'un minimum imperceptible d'organisation. C'était l'avis de Leibnitz, dont l'opinion est bien de quelque poids. 5° Tout cela peut même s'accomplir naturellement; nous n'y voyons pas du moins d'impossibilité. Aussi n'avons-nous pas jusqu'ici fait intervenir la puissance divine. Et pourtant, il faut bien tenir compte de cette idée, tant que le théisme restera possible, c'est-à-dire tant que l'athéisme ne sera pas démontré. Et alors il n'y a rien que de très raisonnable à se demander si Dieu, qui a pu faire une première fois penser la matière sous une forme, ne peut pas la faire penser encore, et toujours, s'il lui plaît, sous une autre forme. L'affirmative est évidente. Si sa justice ou sa bonté, sa perfection en un mot, exige qu'il fasse survivre la personne humaine à l'apparente destruction du corps qu'elle revêt, la puissance ne lui fera pas

défaut. La vie future reste donc possible dans le système du matérialisme, même sans Dieu. Elle reste nécessaire dans le même système avec Dieu, si elle est d'ailleurs nécessaire par des considérations morales et d'après les attributs divins dans le système spiritualiste.

Elle est même en un sens plus probable naturellement dans l'hypothèse matérialiste que dans l'hypothèse spiritualiste, par la raison que dans l'une la matière n'a besoin de rien autre chose pour penser, tandis que, dans l'autre, il faut à l'âme, pour remplir cette fonction, au moins dans la condition actuelle, le secours d'un organisme. Dans les deux cas, la vie future ne s'impose point naturellement; car si la pensée peut succomber par la dissolution des organes qui servent à la produire, elle peut succomber également dans l'hypothèse spiritualiste, s'il est vrai que l'âme ne puisse penser sans organes, et que ces organes périssent entièrement à la mort. Et quand même l'âme ne périrait point substantiellement, il ne serait nullement prouvé par là qu'elle continue d'être une personne, puisque la pensée comme phénomène peut s'éteindre, et la personnalité avec elle. C'en serait fait alors de la vie future.

La vraie, l'unique garantie de la vie à venir n'est donc pas dans la nature du principe pensant; elle est essentiellement, exclusivement dans la justice et la bonté divine, quoi que ce soit qui pense en nous maintenant. Si c'est la matière, elle continuera de remplir cette fonction si Dieu le veut, et tant qu'il le voudra. Si c'est un autre principe, il cessera de penser

si Dieu le trouve bon. Ainsi, notre personnalité peut survivre à la mort, encore que ce soit la matière qui pense, de même qu'elle peut défaillir pour toujours lorsque nous cessons de vivre, encore que ce qui pense en nous serait spirituel. Tout, dans les deux cas, dépend absolument de la volonté divine.

Reste à savoir si le matérialisme est exclusif du théisme. Cette prétendue conséquence n'est pas plus soutenable que les deux précédentes. Les matérialistes qui croient pouvoir la tirer s'abusent du tout au tout, et les spiritualistes, en exagérant les conséquences du matérialisme, en voulant le rendre odieux et en inspirer une sorte d'horreur, commettent trois grandes fautes : ils manquent de logique, d'équité et de prudence. Eh quoi ! parce que la matière sera plus étonnante dans ses effets, plus merveilleuse dans ses propriétés, elle aura moins besoin d'une puissance suprême qui l'ait si admirablement douée ! Prenez garde : ou elle est divine elle-même, puisqu'elle pense en tant que matière, puisqu'elle est capable de s'organiser avant de penser et pour penser, ce qui d'ailleurs ne ressemble pas mal à une contradiction ; ou elle n'est de sa nature ni active, ni pensante, ni capable de s'organiser, et alors il faut qu'une puissance et une intelligence suprêmes l'aient rendue capable, en l'organisant, de la faire penser ; et alors elle prouverait l'existence d'un Dieu, bien loin de prêter à la conclusion contraire.

Le matérialisme, loin de pouvoir se passer de Dieu, comme le pourrait à toute extrémité peut-être un spiritualisme qui admettrait, comme existant de toute

éternité, des agents spirituels organisateurs ou pouvant le devenir, tombe inévitablement dans le système d'un dynamisme divin, universel, dans une sorte de panthéisme ou dans un théisme qui exclut toutes les autres causes spirituelles comme causes secondes. D'où l'on voit qu'il n'aboutit pas moins déjà au théisme que le spiritualisme lui-même.

Le matérialisme ne conduit donc logiquement ni à l'athéisme, ni à la négation de la vie future, ni à celle des idées morales, ni au sensualisme, ni au fatalisme, ni par conséquent à l'irresponsabilité des actes de la vie privée ou de la vie publique. Il est donc bien moins dangereux qu'on ne le croit, ou qu'on feint de le croire. Et l'un des plus sûrs moyens de rendre enfin cette vieille question entièrement oiseuse, indifférente, d'en désintéresser les opinions, les croyances et les passions, c'est de reconnaître, comme nous l'avons fait, qu'elle n'est réellement grosse d'aucune des conséquences qu'on veut lui faire porter.

Ces conséquences fussent-elles aussi réelles qu'elles le sont peu, il faudrait encore laisser la science et les savants parfaitement libres d'examiner une question qui est de leur ressort exclusif, et dont on ne parviendra certes pas à les désintéresser par des mesures législatives, administratives ou judiciaires. Et comme le droit d'examiner emporte le droit de conclure, il faut pouvoir tout dire pour et contre le matérialisme. C'est le plus sûr, c'est l'unique moyen d'en mettre dans tout son jour la faiblesse et l'impuissance, de lui ôter la confiance qu'autrement il pourrait avoir en ses forces.

Ce n'est pas la liberté *dans* la science qui est à craindre, c'est la liberté *sans* la science, en dehors d'elle. Et c'est la science libre, librement professée, librement apprise, qui seule peut faire bonne justice de l'erreur. Tous les intérêts se réunissent donc en faveur d'un enseignement supérieur, large, sincère, approfondi, où tout puisse être discuté sans autre préoccupation que celle du vrai, quel qu'il puisse être. La science ne peut avancer, obtenir dans les esprits la confiance et la considération qui lui sont nécessaires, exercer enfin la salutaire influence dont elle est capable qu'à cette condition. Vcilà cependant ce qui est contesté (1).

CHAPITRE II

DE L'ACTION DU POUVOIR EN MATIÈRE D'INTÉRÊT MORAL POSITIF.

SOMMAIRE :

Action directe et indirecte du gouvernement à cet égard. — De l'administration de la justice. — De l'interprétation des lois.

Le gouvernement doit réprimer toute injustice, ou faire régner la morale négative. Mais il ne peut porter atteinte à une juste liberté sous prétexte de prévenir les injustices *possibles*, et moins encore sous celui de porter à la bienfaisance. Seulement il doit faire tout

(1) Voir l'Appendice IX.

ce qui est en son pouvoir pour améliorer les mœurs en général, pour diminuer ainsi les vices et les crimes, et porter les hommes à s'entr'aider.

Il a fait beaucoup pour remplir ces deux devoirs en répandant l'instruction, comme nous venons de le dire. Mais il lui reste quelque chose à faire encore, soit pour assurer la sage exécution des lois, soit pour améliorer les mœurs des citoyens.

I. L'administration de la justice est une des principales attributions du pouvoir souverain. Nous en avons traité au point de vue criminel ; nous en avons même dit quelque chose au point de vue civil ; nous n'avons donc plus qu'à compléter ici notre pensée, en traçant les principales règles à suivre par le pouvoir pour assurer une bonne justice.

Le tout est d'avoir de bonnes lois, des magistrats honnêtes et instruits.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des lois, et nous avons suffisamment insisté sur les attributions et les devoirs de cette branche des pouvoirs publics, et sur les conditions d'une bonne législation. Il nous reste donc à parler des magistrats et de l'application des lois.

Pour avoir des magistrats capables, il faudrait exiger des garanties d'instruction supérieure, tel que le grade de docteur. Il faudrait en outre que le corps se recrutât parmi les avocats les plus renommés par leur savoir et leur probité. Mais il conviendrait qu'ils fussent convenablement rétribués et que le nombre en fût réduit. Les futurs magistrats seraient tenus de faire un noviciat d'une certaine durée, pour achever de

prendre les traditions et la marche de la judicature. Mais ceci est réglementaire, et par conséquent en dehors du but de cet ouvrage.

Prenons donc le magistrat sur son siége. Que doit-on exiger de lui pour qu'il rende convenablement la justice? Il a de l'instruction et de la probité, c'est la principale affaire. Avec la première de ces conditions il entendra bien la loi et en verra la juste application; avec la seconde il sera incorruptible, laborieux, assidu, patient, et ne fera rien en dehors de ses fonctions qui soit indigne de l'organe des lois.

Mais, malgré son savoir, il peut être dominé par la jurisprudence d'un tribunal supérieur. C'est de cette jurisprudence que je voudrais dire un mot, par conséquent aussi de la cour suprême qui en est la régulatrice.

Il est clair que les membres de cette cour ne doivent être pris que parmi les magistrats des cours d'appel les plus réputés pour leurs lumières et leurs vertus. Ce n'est pas tout; ils trouvent une jurisprudence souvent tout établie, et qu'ils ont eux-mêmes suivie, respectée dans la position subordonnée à laquelle ils ont appartenu jusque là. Que feront-ils? la soumettront-ils à un nouvel examen, ou bien s'y conformeront-ils comme à une tradition?

Nous aimons peu les routines, même les meilleures, parce qu'elles peuvent encore être mauvaises, parce que les ressemblances des espèces à juger ne sont souvent qu'apparentes, parce qu'enfin le juge ne doit avoir d'autre règle que la loi. Les espèces des jurisconsultes sont comme les maladies: elles présentent des nuan-

ces indéfinies, si bien que d'espèce en espèce on peut faire passer le juge qui se fie parfaitement à leur identité, d'un extrême à l'autre, sans pour ainsi dire qu'il s'en doute. Quand on rapproche ces deux extrêmes sans parcourir tous les degrés de nuances qui les unissent et semblent n'en faire qu'une, on est tout étonné de les trouver si différents.

Et puis, supposez deux espèces parfaitement identiques : ne faut-il pas, avant de marcher sur les traces d'un tribunal supérieur qui a jugé l'une d'elles, s'assurer qu'il a bien jugé ? Et comment s'en assurer, si ce n'est en comparant cette espèce même avec la loi qui était censée la régir? Mais puisqu'il faut commencer par juger un jugement avant d'en formuler un pareil, n'est-il pas bien plus simple de ne comparer la cause sur laquelle on est appelé à prononcer qu'avec la loi elle-même ? N'est-il pas bon du moins de commencer par là, si l'on ne veut pas être aveuglé par un préjugé ? Est-on bien sûr d'ailleurs que les faits importants ont été parfaitement reproduits par l'arrêtiste ? Il y a donc, outre cette incertitude, deux opérations à faire au lieu d'une, en jugeant d'après la jurisprudence, et ces deux opérations sont toutes deux plus délicates que la seule qu'on aurait à faire pour juger d'après la loi : 1° juger de l'identité des espèces, identité qui n'est souvent qu'apparente ; 2° apprécier la décision même des premiers juges, ce qui est assez difficile encore, puisqu'on manque des pièces du procès, de la connaissance des plaidoiries, et qu'on n'est point soumis à une foule d'impressions morales qu'ont dû éprouver les premiers juges, et qui, pour

être délicates, intransmissibles, n'en ont pas moins leur empire sur nos déterminations.

Il ne s'agit pas assurément de faire de l'indépendance, de la bizarrerie ou de l'originalité en matière judiciaire ; mais il serait peut-être à désirer cependant que le juge s'inquiétât un peu plus des dispositions de la loi, du droit enfin, et un peu moins des traditions souvent contradictoires et obscures, ou d'une clarté perfide, que lui offre la jurisprudence.

Si les lois sont équitables et claires, il faut les suivre sans s'inquiéter de la jurisprudence ; si elles sont contraires au droit naturel, ou équivoques et obscures, il ne faut pas les changer, leur substituer des usages, des interprétations traditionnelles forcées, mais en provoquer ouvertement l'abrogation ou la réforme.

Il serait bon que tous les tribunaux, toutes les cours d'appel, et à leur tête la cour de cassation, fissent un travail annuel pour signaler au ministre de la justice, qui en ferait son rapport aux chambres, les imperfections que la pratique leur aurait fait remarquer dans cet espace de temps. Si ces observations coïncidaient avec celles des théoriciens, par exemple, des professeurs des écoles de droit, des membres de la section de législation de l'Institut, ce serait à coup sûr une preuve frappante que le vice signalé est véritable, et qu'une réforme est nécessaire.

Les principes les plus généraux en matière d'interprétation judiciaire sont :

1° De prendre la loi à la lettre lorsque le sens en est clair, parce que c'est ainsi que le législateur et les particuliers l'ont dû entendre. Mais il y a une clarté

qui n'existe que pour des esprits superficiels ou illogiques, une clarté spécieuse, inconciliable avec le texte d'autres lois, et une clarté raisonnée, profonde, qui sauve le législateur de la contradiction ou d'une violation de l'équité. C'est aux esprits sages à voir quand il faut distinguer ces deux sortes de clartés. Mais en général, lorsque le texte d'une loi est net, explicite, d'un sens littéral clair, il doit être pris à la lettre ; si le législateur avait voulu faire entendre autre chose, il se serait exprimé autrement : il ne parle pas par allégories. Si l'on permet au juge d'interpréter les lois qui s'énoncent le plus clairement, on ouvre la porte aux décisions les plus déraisonnables. Le danger de quelque injustice particulière que produit une loi imparfaite n'est-il pas infiniment moins à redouter que celui de jugements arbitraires continuels ?

2° Quand il y a lieu à l'interprétation, c'est dans l'esprit de la loi, dans ses motifs et dans l'équité qu'il faut la chercher.

3° Mais avant de recourir à ce moyen, il faut s'assurer si l'on entend bien le sens des mots de la loi ; car la difficulté qu'on éprouve ne provient peut-être que du sens extraordinaire qu'on attache aux mots, ou que le législateur lui-même y a attaché. Il serait à désirer que chaque législation eût un vocabulaire analogue à celui qui a été esquissé dans le Digeste et le Code de Justinien, sous le titre de : *De verborum significatione*. Le titre *De regulis juris* présente aussi beaucoup de règles d'une application de tous les temps : l'usage, la supposition que le législateur ne s'est pas contredit, qu'il n'a point parlé pour ne rien

dire, qu'il a suivi l'équité, qu'il est ami de l'humanité, qu'il veut le moins quand il veut le plus, le moyen quand il veut la fin, etc., etc. (1).

CHAPITRE III

DE L'ACTION DU POUVOIR EN MATIÈRE RELIGIEUSE PAR RAPPORT AUX CITOYENS

SOMMAIRE :

Qu'est-ce que la religion? — Religion positive et religion naturelle. — L'homme naturellement religieux. — Liberté religieuse. Raisons de cette liberté. — Liberté de conscience et de culte. — Liberté d'association religieuse. — Organisation de la société religieuse. — Conditions pour y entrer, droit d'en sortir. — L'État protecteur de la liberté religieuse des citoyens. — L'État, comme tel, ne doit avoir aucune couleur religieuse. — S'il devait avoir une religion, ce serait la religion naturelle. — Quelle autorité peut avoir l'État sur l'Église. — Indépendance de l'Eglise dans l'Etat. — Le prêtre considéré comme citoyen. — Ses droits et ses devoirs. — Peut se marier civilement. — L'État indépendant de l'Église. — De la police des cultes et des processions. — Des enterrements ecclésiastiques et civils. — Du salaire des ministres des cultes. — Séparation de l'Église et de l'État. — Objections et réponses.

La religion est le rapport de l'homme avec Dieu. Ce rapport est de trois sortes, suivant qu'il a lieu par l'intelligence, la sensibilité ou l'activité. De là le dogme, la morale et le culte. On peut résoudre ces deux derniers rapports en un seul, puisque le culte n'est que l'expression du sentiment, et qu'il forme la

(1) On peut voir sur l'*Interprétation des lois*, entre autres bons ouvrages, celui de MAILHER DE CHASSAT.

morale religieuse proprement dite, les pratiques de piété ou de dévotion. L'autre partie de la morale ou la morale universelle n'appartient en propre à aucune religion positive; elle est d'origine rationnelle, seulement les religions positives s'en sont emparées comme elles se sont emparées du dogme religieux naturel et universel.

Les religions positives ne sont donc que des déterminations de la religion naturelle. Et la religion naturelle, à son tour, n'est qu'une face de la nature humaine. Elle n'est donc point l'œuvre de l'homme. Tout ce qu'il peut faire à cet égard, comme pour tout ce qui concerne le développement de ses facultés, de ses idées, de ses sentiments, c'est de réfléchir, d'exercer sa pensée. Mais s'il n'était pas de sa nature un *animal religiosum*, comme l'ont défini quelques anciens, il ne pourrait le devenir. Il ne se crée pas plus qu'il ne crée quoi que ce soit: tout ce qu'il fait, tout ce qu'il lui est donné de faire, c'est de chercher des idées, en se mettant dans toutes les positions intellectuelles qu'il peut imaginer pour qu'elles naissent dans son esprit : c'est là l'invocation véritable. Mais il n'a toujours que celles qui veulent bien lui venir. C'est là l'inspiration, la révélation en fait d'idées. Une fois que des idées sont descendues dans son esprit, ou plutôt quand son activité intellectuelle les a produites, par suite des lois qui la régissent dans ses rapports avec le reste de la nature, il peut chercher à leur donner une forme soit par la parole, soit par l'écriture, soit par l'art. C'est-à-dire qu'il les incorpore pour se les rendre plus sensibles à lui et à

ses semblables, comme aussi pour les immobiliser en quelque sorte.

Si l'homme est naturellement religieux, et s'il était impossible qu'il le fût dans le cas où il n'aurait pas été fait tel; s'il ne peut qu'être aidé dans le développement de sa nature religieuse; si ce secours fait partie de l'éducation obligée, traditionnelle; si, une fois capable de réfléchir, de penser par lui-même, muni des idées reçues, l'individu éprouve le besoin de les modifier, d'y ajouter, d'y retrancher, pour pouvoir se les assimiler ou les adapter à ce qu'il y a de particulier dans sa nature religieuse : il doit être libre de traiter à son gré la tradition religieuse, de l'accepter ou de la rejeter, et, s'il l'accepte, d'y apporter toutes les modifications qu'il voudra. Elle n'a pu lui être présentée que comme un aliment spirituel, et il serait aussi absurde d'exiger qu'il le prît s'il n'en avait pas besoin, qu'il le trouvât bon quand il le trouverait mauvais, qu'il n'y changeât rien s'il éprouvait le besoin de le modifier, qu'il serait absurde de vouloir que tous les estomacs humains s'accommodent également bien de toute espèce d'aliments, et que tous les visages se ressemblent.

Mais ce n'est pas seulement sur cette raison positive que se fonde le droit de la liberté religieuse : c'est encore sur des raisons négatives et positives tout à la fois, tirées du but de la société et de la mission des pouvoirs qui la régissent. C'est pour que nos droits naturels soient respectés, c'est-à-dire pour que nous puissions librement faire chacun tout ce qui ne nuit à personne, et subsidiairement, pour nous entr'aider.

Or, tant que les opinions et les pratiques religieuses d'un membre de la cité ne portent aucune atteinte directe aux droits de ses concitoyens, le pouvoir protecteur de la société n'a rien à faire. Mais s'il se rencontrait dans le sein de la société des hommes qui voulussent imposer par la force, et non par la persuasion seule, leurs idées et leurs pratiques religieuses, le pouvoir public devrait intervenir et faire cesser un pareil attentat, loin, bien loin de se faire lui-même sectaire et persécuteur.

C'est parce qu'on a confondu les pratiques religieuses avec la morale naturelle, parce qu'on a rattaché celle-ci au dogme religieux, que les gouvernements se sont permis quelquefois de violenter les esprits, d'essayer de leur imposer des dogmes religieux, persuadés qu'ils étaient que les mœurs, et surtout l'esprit d'obéissance, s'en ressentiraient avantageusement.

Mais si les pratiques qui composent le culte sont la conséquence des doctrines religieuses positives; si la morale publique (la seule qui intéresse la société) n'a, au contraire, quant à son essence, aucun rapport avec ces doctrines; si elle est même indépendante, sous ce rapport, de la croyance en Dieu et en la vie future, indépendante de la religion naturelle; si, d'un autre côté, le pouvoir civil n'a pas le moindre caractère, le plus léger droit, pour juger de la vérité ou de la fausseté d'une confession de foi quelconque; s'il n'a par conséquent pas le droit d'imposer un culte plutôt qu'un autre; s'il n'est pas moins sans droit et sans puissance pour imposer des

croyances religieuses et morales naturelles; si tout son droit, tout son devoir à cet égard se borne à répandre par l'instruction, par les livres, par la presse ces salutaires doctrines; si enfin, sous prétexte de *prévenir* le mal, de *procurer* le bien, il ne peut pas entreprendre sur les croyances et les pratiques religieuses des citoyens, croyances qui ne sont point par elles-mêmes des délits : il est clair qu'il n'a aucune espèce d'autorité en matière de religion, naturelle ou positive. Son devoir à cet égard n'est pas seulement de *tolérer*, — le terme serait impropre, puisqu'on ne tolère que ce qui est mal, — mais de *protéger* tout acte religieux qui n'a rien d'*essentiellement* et de *directement* contraire à la morale publique et au *bon* ordre de la société, c'est-à-dire à l'ordre qui *doit* être ; car tout ordre existant n'est respectable *absolument* qu'autant qu'il est le meilleur ordre possible, et *relativement* que parce qu'il ne pourrait cesser d'être sans faire place à un moins bon.

Si sous prétexte de *prévenir* le mal, de *procurer indirectement* le bien, un gouvernement voulait faire de la religion, toucher à la liberté de conscience, il substituerait le *droit* de tyrannie au *devoir* de protection. Rien n'est dangereux comme des mesures de ce genre admises sur de semblables prétextes ; elles tendent à priver de tous les droits, parce qu'on peut abuser de tous les genres de liberté. Il faudrait, suivant ce système, combler toutes les rivières parce qu'on peut s'y noyer, interdire l'usage des cordes parce qu'on s'en sert pour se pendre, et enfin couper

aux hommes la langue et les mains parce qu'ils n'en font que trop souvent un mauvais usage (1).

Puisque la religion est une affaire entre Dieu et l'homme, qu'elle est essentiellement *spirituelle, intérieure* et *individuelle* ou *personnelle*, puisqu'elle n'a pas besoin, pour être complète dans ses éléments, — dès que l'éducation religieuse a eu lieu, — de la coopération extérieure de nos semblables, considérés soit comme simples particuliers soit comme investis du pouvoir souverain, elle est donc possible et peut être complète entre un seul homme et Dieu : la limite du droit d'enseigner, tracée par la réflexion, est la volonté de celui qu'on enseigne.

L'association religieuse, loin de la constituer, la suppose. Le but de cette association ne peut être que de pourvoir plus facilement et plus amplement au besoin religieux. Elle doit être libre, comme toute autre association, plus que toute autre même, parce qu'elle n'est pas nécessaire à l'existence sociale de l'homme, parce qu'elle est inutile à celui qui n'en sent pas le besoin, parce qu'elle corromprait celui qu'elle violenterait. En le rendant lâche et hypocrite, elle en ferait un être abject à ses propres yeux et un ennemi de ses tyrans.

L'association religieuse a moins de pouvoir encore, s'il est possible, pour forcer un de ses membres à continuer de recevoir l'instruction spirituelle ou de prendre part au culte, que le père de famille n'en a sur son fils devenu capable de réfléchir et de vouloir

(1) Cf. Benoit, *De la Liberté religieuse*, p. 1-36.

en pareille matière. On peut cesser, quand on le veut, de faire partie d'une communion religieuse quelconque.

Mais pour savoir si l'on peut en être exclu justement et à quelles conditions, il faut s'entendre sur la nature de cette société, c'est-à-dire sur ses éléments et sur la manière dont on en devient membre. Une société religieuse peut être de forme républicaine, de forme aristocratique ou de forme monarchique. Dans le premier cas, c'est la majorité ou le grand nombre qui incorpore les individus ; dans le second, c'est un conseil ; dans le troisième, c'est un seul. Mais l'incorporation peut avoir lieu, dans le dernier cas, au nom de la société entière, ou au nom seulement de ceux qui la régissent, qui en sont les souverains spirituels.

Lorsque l'incorporation a lieu par la majorité des fidèles, on ne peut être exclu de la société religieuse que de la même manière, c'est-à-dire par la majorité encore, laquelle représente l'Église entière. Le souverain seul, en effet, a le droit de retrancher un membre de la société. Or, dans le cas qui nous occupe, c'est l'Église elle-même qui fait ses lois, qui fait les actes de souveraineté ; les administrateurs qu'elle nomme n'ont d'autre mission que de faire exécuter les lois, et ils ne pourraient excommunier un fidèle qu'autant qu'ils en auraient reçu les pouvoirs, et sous des conditions qui devraient être à l'avance connues de tous.

Dans les deux autres cas, le conseil ou le souverain spirituel seuls peuvent excommunier.

Mais comment la souveraineté religieuse peut-elle appartenir à un conseil ou à un seul? — Ce n'est qu'autant que les fidèles, le reste de l'Église, décident qu'il en sera ainsi, que, du reste, cette décision soit expresse ou tacite (c'est-à-dire par tolérance), peu importe. Nul effectivement n'a le droit de se constituer autorité spirituelle, quelles que soient sa piété et son instruction dans les choses saintes. Ce sont là sans doute des titres au choix pour la direction spirituelle, mais ce ne sont pas des droits. La souveraineté spirituelle a donc en droit la même origine que la souveraineté temporelle. En vain voudrait-on l'établir sur une mission divine, sur le don de prophéties et de miracles : tout cela donnerait non pas le droit d'*imposer* une doctrine, mais seulement le droit de la prêcher et de chercher à convaincre les hommes de la vérité des choses qu'on leur annonce, et de l'intérêt qu'ils ont à se laisser gouverner spirituellement par des envoyés de Dieu. S'ils se soumettent, le degré des pouvoirs du souverain reste encore à déterminer; il n'a d'étendue, comme la souveraineté elle-même, qu'autant que ceux qui se soumettent veulent bien lui en donner; s'il en prenait davantage, le surplus serait une véritable tyrannie. On comprend, en effet, que si la chose même, la souveraineté, ne peut être que dans le libre acquiescement de ceux qui doivent être gouvernés, le degré de cette chose, la mesure du pouvoir souverain, dépend aussi de la même condition.

Il ne faut pas dire que *nous* naissons sujets de la puissance spirituelle, que l'Église s'empare de *nous*

à notre naissance et *nous* fait entrer dans son sein indépendamment de notre volonté. Il n'y a pas de *moi* là où n'est pas l'intelligence réfléchie; il n'y a pas d'*action* qui nous appartienne partout où une volonté propre et éclairée n'existe pas. *Nous* n'appartenons donc réellement à l'Église, nous n'en sommes membres que du moment que nous en connaissons l'organisation, l'enseignement, le culte, et que nous adoptons toutes ces choses, en nous *plaçant* volontairement et librement sous l'autorité de ceux qui enseignent les unes et dirigent la pratique des autres.

Mais si une réflexion plus mûre nous fait rejeter tout ou partie de cet enseignement, renoncer à la participation au culte, alors nous sortons nous-mêmes du sein de l'Église, et cela complétement ou partiellement.

Lorsque nous y sommes entrés librement et avec connaissance de cause, nous avons accepté les conditions qui nous ont été faites par l'autorité spirituelle, organe ou souverain de l'Église; quand donc nous venons à manquer à quelques-unes de ces conditions, nous n'avons pas à nous plaindre si nous sommes rejetés de la communion.

Mais que faire si l'autorité spirituelle abuse de son pouvoir, ou du moins si nous croyons qu'elle en abuse, si elle nous refuse la participation au culte, aux mystères, à la communion générale des fidèles? Qui est-ce qui décidera entre elle et nous? — Ce n'est pas nous, puisque l'autorité n'est pas de notre côté, et que nous ne pouvons nous en emparer. Ce n'est pas elle, puisqu'elle ne peut être d'un autre avis que du sien,

qu'elle ne peut ni se juger ni se punir. J'ai bien le droit de sortir de l'Église, de me mettre hors de la communion religieuse; mais ce serait quelquefois un remède pire que le mal : je ne voudrais point sortir de l'Église. Il ne reste alors que l'appel, après représentations suffisantes, à une autorité ecclésiastique supérieure, s'il y en a une. S'il n'y en a pas, c'est de se soumettre à l'abus même du pouvoir, ou de renoncer à faire partie de l'Église.

Mais ne peut-on pas ici faire intervenir le pouvoir civil pour forcer la main à l'autorité ecclésiastique et la contraindre à rentrer dans son devoir, dans le respect du droit des fidèles? Cette question semble, au premier aspect, pouvoir être résolue affirmativement, par la raison que le pouvoir civil doit protéger le droit religieux comme tous les autres. Or, ce droit est violé, si le pouvoir spirituel refuse sans raison suffisante à un citoyen, par exemple, la participation au culte public. Mais en y réfléchissant davantage, on trouve que si l'on accorde au pouvoir civil une juridiction d'appel comme d'abus, en matière purement spirituelle, c'est-à-dire pour des peines qui n'ont rien d'extérieur, qui ne tombent point sur la personne physique de celui qui en est atteint, ou qui ne la frappent que d'une manière négative, c'est-à-dire par le refus de l'application du rite religieux à la personne physique; si, dis-je, l'on accorde une semblable autorité au pouvoir civil, on le fait juge en matière spirituelle; on lui donne, dans l'Église, une juridiction supérieure à celle même des pontifes. Ce qui est inadmissible dans les religions positives qui se

croient révélées, et surtout dans la religion catholique, où l'autorité religieuse passe dans l'Église pour infaillible, alors même qu'on n'entendrait par là, comme Joseph de Maistre, qu'une autorité qui peut se tromper sans appel (1).

Que fera donc le pouvoir s'il est invoqué pour rétablir l'ordre, dans le cas où il viendrait à être troublé par la résistance active du fidèle à son pasteur? Il prêtera main-forte à celui-ci pour que ses jugements négatifs ou d'excommunication puissent être exécutés, par exemple pour repousser du temple l'excommunié qui s'y présenterait, parce qu'alors ce dernier porterait atteinte à l'ordre public en voulant, par la violence, faire partie d'une association dont il ne suit pas les règles, dont il méconnaît les lois disciplinaires et l'autorité.

Mais si l'autorité spirituelle recourt à des moyens extérieurs, à des actes de violence, à la force, pour se soumettre un fidèle récalcitrant, elle doit être punie par le pouvoir civil, comme coupable d'attentat sur la personne d'un citoyen.

Ainsi le prêtre peut imposer aux fidèles coupables de quelque crime toutes les peines, même physiques, qu'il voudra, d'après les lois ecclésiastiques (et l'Église ou l'autorité religieuse seule peut faire ces lois); mais elles ne seront exécutées qu'à la condition que celui contre lequel elles auront été prononcées voudra bien s'y soumettre. S'il ne le veut pas, quelque élevée dans la hiérarchie ecclésiastique que soit

(1) *Du Pape*, t. 2, p. 246 (note).

l'autorité qui les lui impose, c'est qu'alors il renonce à faire partie de la communion à laquelle il appartenait; et, dans ce cas, le pouvoir civil peut avoir deux devoirs à remplir : l'un à l'égard de l'autorité spirituelle, dans l'intérêt des droits religieux des autres membres de cette communion; l'autre à l'égard du membre contumace. Il pourra donc avoir à faire respecter, dans un intérêt d'ordre public exclusivement, la sentence d'excommunication du pouvoir, ou à protéger le contumace qui sort volontairement du sein de l'Église, si le pouvoir spirituel voulait l'y retenir par violence ou lui imposer des peines qu'il ne voudrait pas subir.

L'excommunication est donc la plus grande peine ecclésiastique possible, et le refus d'obéir à l'autorité religieuse la plus grande faute contre cette autorité, puisque c'est la seule qui mérite l'excommunication, véritable peine de mort religieuse, tandis que toutes les autres fautes peuvent être expiées par l'acceptation de la peine infligée par l'Église ou les pasteurs qui la gouvernent.

En mettant ainsi le pouvoir spirituel en dehors de l'action du pouvoir temporel, pour son enseignement, ses pratiques, son culte, nous supposons qu'une religion positive ne contient rien, dans aucune de ses parties, qui soit contraire à la religion et à la morale naturelles. Cette morale, cette religion sont la religion et la morale vraiment humaines, vraiment universelles, vraiment utiles, puisqu'elles sont le fondement et la meilleure partie de toutes les autres, l'élément qui les rend possibles, les fait vivre, les empêche de

se corrompre, ou sert à les redresser quand elles s'égarent. La religion naturelle est par conséquent la plus importante de toutes, celle-là seule dont l'État pourrait exiger le respect dans tout homme qui enseigne (et prêcher les enfants, le peuple, les catéchiser, c'est enseigner), si d'ailleurs l'État avait mission de philosopher, ce qui n'est pas, quoiqu'il ait mission de laisser et de faire philosopher. C'est en tout cas la religion que chaque citoyen doit avoir la liberté de professer, même à l'exclusion formelle de toute autre; c'est la seule que l'État puisse faire enseigner par ses maîtres laïques. Et alors l'autorité civile aurait le droit de s'opposer à ce que rien de contraire à la religion et à la morale universelles fût enseigné par les religions positives, si l'État devait favoriser une religion quelconque. Mais, ainsi qu'on vient de le dire, l'État n'est guère plus philosophe qu'il n'est théologien. Il n'a par conséquent pas le droit de juger des doctrines et des pratiques des religions positives à l'égard de la religion naturelle, qui est loin d'être une science uniformément enseignée et reçue. Et quand même elle serait une science faite, elle ne demanderait qu'à être enseignée à se défendre elle-même scientifiquement, à démontrer l'erreur de ce qui lui serait contraire, et point du tout à s'imposer d'autorité.

Mais ce qui reste vrai, c'est que si l'État devait se mêler d'un enseignement religieux quelconque, ce serait du philosophique, parce que c'est le seul qui puisse être de son ressort, attendu qu'il est purement rationnel, humain, universel, et ressemble par tous ces caractères aux autres choses les plus générales de

l'ordre civil. Il pourrait se tromper, sans doute; mais comme il ne se croirait point infaillible, comme il laisserait le philosophe spéculer librement, et par conséquent formuler de son mieux le dogme de la religion naturelle, le philosophe deviendrait ainsi le conseiller du prince, le régulateur de la pensée religieuse, l'autorité spirituelle, le véritable prêtre en matière rationnelle. Et comme le philosophe n'est pas plus infaillible que le prince lui-même, s'il se trompait dans un temps, dans un lieu, il pourrait, grâce à la liberté indéfinie de philosopher, se détromper un jour ou être utilement contredit dans le lieu, dans le moment même par d'autres qui se trouveraient plus près du vrai, qui le présenteraient avec plus de force et le feraient accueillir par l'opinion.

D'ailleurs la religion et la morale *naturelles* sont à la portée de tout le monde : elles ont pour institutrice la *nature* même; elles ne peuvent généralement ni défaillir, ni se dénaturer beaucoup, ni pour longtemps, chez un peuple éclairé et dont la pensée est libre. Elles n'ont pas d'ennemis plus redoutables que les fausses religions positives qui les étouffent et les font presque disparaître sous une foule de croyances plus ou moins bizarres et déraisonnables, sous une morale factice, arbitraire, sous une multitude de pratiques prétendues pieuses qui ne sont pas toujours d'une parfaite innocence en soi, et dont l'influence n'est pas toujours très salutaire.

Voilà toute l'autorité de l'État sur l'Église, et la seule manière dont l'Église est dans l'État. C'est une autorité purement négative, de police ou d'ordre

public. Le reste ne le regarde point. Il n'a donc pas à s'occuper de la constitution des Églises, de leur symbole de foi, de leur culte, de leur organisation, de l'ordination des prêtres, de leur nomination, etc.; tout cela doit être abandonné aux sociétés religieuses et aux consciences individuelles. Seulement il a le droit de prendre connaissance de tout ce qui se fait en ce genre, afin de s'assurer s'il n'y a rien de contraire aux droits de l'État, à la morale et à l'ordre publics. Du reste, il n'a pas le droit d'empêcher l'établissement d'une religion quelconque; son *autorisation* à cet égard, s'il l'exigeait, ne serait donc qu'un abus de pouvoir. Il n'a qu'un droit naturel d'*inspection*, et un droit, un devoir même d'*intervention* lorsqu'il en est requis ou que le désordre devient public.

Avec le principe de la liberté absolue des cultes admise dans tous les pays du monde, la meilleure des religions ne tarderait pas à triompher. Ce principe est donc éminemment favorable à l'empire universel de la vérité. C'est d'ailleurs un droit. Et ici comme partout, le respect de la justice est en parfaite harmonie avec les vues de la Providence, avec le règne de la vérité et le bonheur du genre humain.

Il est facile maintenant de décider si le pouvoir civil, par exemple l'autorité municipale, a le droit d'intervenir dans le refus de la sépulture ecclésiastique. On voit clairement qu'une pareille intervention est attentatoire à la juste autorité de l'Église. On parle en vain d'honneurs injustement refusés à la mémoire du défunt, d'affront fait à sa famille, etc. Il y a une

réponse péremptoire à tout cela : voulez-vous la sépulture ecclésiastique, remplissez les conditions nécessaires pour l'obtenir ; ne mettez pas le clergé dans la nécessité de vous la refuser. Vous connaissez les lois canoniques qui régissent la matière, le prêtre peut d'ailleurs vous en instruire ; il n'y a rien là qui vous soit personnel. Mais si vous ne voulez pas satisfaire aux conditions exigées, ne trouvez pas mauvais que le prêtre fasse son devoir. Vous avez voulu mourir sans la religion, rien de plus juste que vous soyez enterré sans elle. Vous prenez mal à propos la sépulture ecclésiastique pour une cérémonie purement extérieure, purement honorifique. S'il en était ainsi, ce ne serait point une cérémonie religieuse ; elle n'aurait aucun sens ; elle ne se rattacherait à aucun dogme ; elle ne s'accomplirait par conséquent pas à l'église et par le ministère du prêtre ; en un mot, elle ne serait pas ecclésiastique, mais civile ou de famille. Ce ne sont pas de vains honneurs que l'Église croit accorder au mort : la partie des funérailles religieuses qu'on pourrait regarder comme purement honorifique, tel que le nombre de cierges, la croix d'argent, la présence du suisse, le nombre des prêtres, la qualité et l'*ampleur* du drap mortuaire, etc., tout cela n'est qu'accessoire. L'essentiel et le principal de la sépulture ecclésiastique, ce sont les prières de l'Église, par l'organe du prêtre, pour le repos de l'âme du défunt. Que voyez-vous là qui ne soit du ressort de la religion, qui soit purement honorifique? Le refus de ces prières serait-il une *injure* faite à la mémoire du défunt, à sa famille? Et com-

ment cela, si ce refus est de *droit*, si le défunt, tout le premier, a refusé les secours offerts par la religion, en un mot, s'il n'a pas voulu remplir les conditions exigées pour recevoir la sépulture ecclésiastique? Il n'a sans doute pas pensé que ce dût être pour lui, pour sa mémoire une honte, une flétrissure, d'être privé de ce que vous regardez comme un honneur; ou, s'il a été d'un autre avis, il a bien voulu se faire cette situation. Pourquoi donc seriait-on plus difficile pour lui que lui-même? En ce qui regarde sa famille, elle ne peut encore s'en prendre qu'à lui; il faut, si elle est dans ces sentiments, qu'elle regarde la chose comme un malheur aussi irréparable que la mort même : car ici le prêtre a ses lois, lois fort justes, il les suit avec regret, sans y mettre aucune espèce de mauvais vouloir ou de ressentiment. Si vous prétendez que non, qu'il y a au contraire passion et injustice dans son refus, portez, si vous le pouvez, votre grief à l'autorité ecclésiastique; autrement, soumettez-vous à cette nécessité comme à un malheur, car vous ne pouvez juger le prêtre, lui faire violence, et moins encore vous mettre à sa place. Vous n'avez pour cela ni caractère ni mission (1).

Mais le refus de la sépulture ecclésiastique, c'est-à-dire des prières publiques de l'Église, de la présence du prêtre aux funérailles, n'est pas du tout une raison pour que, si le cimetière ne contient pas un lieu destiné à l'inhumation de ceux qui meurent avec la volonté de se passer de l'intervention du prêtre au

(1) Voir Appendice X.

moment suprême, ils soient enterrés avec ignominie, soit qu'on dépose leurs restes dans un coin affecté à recevoir ceux des suppliciés, des suicidés, soit qu'on les jette pour ainsi dire à la voirie. Le cimetière n'est point l'église : c'est un lieu public destiné civilement, aussi bien qu'ecclésiastiquement, et plus peut-être, à recevoir décemment les dépouilles mortelles de tous les citoyens. Que l'Église bénisse chaque sépulture de ses fidèles en particulier, c'est son droit; mais qu'elle accapare le cimetière tout entier, qu'elle fasse *tabou* pour elle seule, sous prétexte de consécration générale, c'est ce qui ne peut être admis. C'est une usurpation et un acte d'injustice.

Il faut décider comme nous l'avons fait pour le refus de sépulture ecclésiastique la question du refus, abusif ou non, des sacrements en général; à plus forte raison celle des dissidences dogmatiques, liturgiques et disciplinaires qui pourraient survenir entre le prêtre et les fidèles, entre l'inférieur et le supérieur ecclésiastiques ou cénobitiques : le pouvoir civil n'a pas à s'en mêler.

Mais si le prêtre catholique révèle la confession, s'il apostrophe les paroissiens en chaire, s'il se livre dans l'exercice même de ses fonctions à des voies de fait envers eux ou envers un étranger ou un curieux dont la tenue n'a rien de répréhensible, il peut être civilement puni pour abus de confiance, pour diffamation et mauvais traitement. Puisqu'il ne doit rien savoir civilement de ce qu'il apprend par la voie de la confession, il peut être justement considéré comme calomniateur.

D'un autre côté, s'il ne doit rien savoir civilement de ce qu'il apprend en confession, au moins en ce qui regarde le fait du pénitent, il ne peut être forcé par le pouvoir civil à faire aucune révélation de ce genre. Il faut laisser à sa conscience, à sa sagesse, à décider ce qu'il peut faire pour mettre la justice à même de prévenir le crime, sans pour cela qu'il révèle la confession. Il ne faut pas qu'on puisse jamais dire : si je ne m'étais pas confessé, je n'aurais pas été saisi ou empêché.

On nous dira peut-être que nous soumettons ici le pouvoir civil au pouvoir religieux, qui fait une loi du secret absolu de la confession. — Il n'en est rien : car si la confession n'existait pas, ou si le secret ne devait pas en être rigoureux, quant aux personnes au moins, on ne se confesserait pas ; le prêtre ne saurait rien de cette manière, ne pourrait rien révéler. La société, d'un côté, ne perd donc rien à ce secret ; elle y gagne au contraire, d'un autre côté, toutes les injustices qu'il fait réparer, tous les crimes ou délits qu'il empêche. La société n'a rien à lui demander de plus à cet égard (1).

On pourrait peut-être nous objecter qu'en raisonnant par analogie, le pouvoir civil devrait, comme il semble en avoir adopté la jurisprudence, refuser le mariage civil aux prêtres, sous prétexte que la loi ecclésiastique le leur interdit. Mais ce serait à tort. 1° En principe, les lois ecclésiastiques ne peuvent être

(1) Voir sur cette question l'excellent ouvrage de M. le conseiller Muteau : *Du Secret professionnel*.

lois civiles, excepté dans un gouvernement théocratique, ou plutôt hiérocratique; ce qui ne veut pas dire qu'aucune disposition du droit canon ne puisse passer dans le code civil, mais seulement que si elle y passe, elle reçoit toute sa force de la volonté du législateur civil, abstraction faite de son origine antérieure. 2° La violation d'un secret, l'abus d'une confiance qui a un but tout moral, utile à la société, serait un mal en soi, tandis que le mariage n'en est pas un; loin de là, c'est un bien. 3° Le mariage est de droit naturel, nulle institution ne peut donc l'interdire aux yeux de la loi civile. D'un autre côté, la révélation d'un secret, même intéressant pour autrui, — lorsqu'on n'a été dépositaire de ce secret qu'après la promesse donnée ou justement présumée de ne point le divulguer, lorsque cette promesse est considérée comme sacrée, — ne peut être un devoir. D'ailleurs, par le fait seul que l'on se confesse d'un crime commis ou d'un crime médité, on est censé s'en repentir et disposé à réparer le mal qui en a été la conséquence, autant du moins que la chose est humainement possible; on est censé renoncer à ses mauvais desseins. Autre raison de ne pas perdre inutilement un homme, en révélant ce qu'il a fait ou qu'il voulait faire. 4° Enfin, le prêtre peut être assigné comme témoin, au même titre que tout autre citoyen, et en cette qualité il doit dire ce qu'il sait. Mais si ce qu'il sait comme témoin, surtout s'il est témoin unique, est aussi ce qu'il sait comme cônfesseur, peut-être serait-il bon de le laisser libre de se taire comme témoin, de peur qu'il ne fût soupçonné de parler comme prêtre. Mais puis-

qu'on ne met pas un témoin à la torture pour lui faire dire toute la vérité, qu'il n'est justement puni que pour avoir induit les juges en erreur par un faux témoignage, de quel droit serait-on plus sévère pour le prêtre? Il peut dire ce qu'il sait comme homme pur et simple, mais il ne doit rien savoir et rien dire comme prêtre. On n'aurait le droit d'en demander davantage qu'autant que l'on pourrait regarder la confession comme une institution contraire à la morale publique; ce qui nous semble impossible, alors du moins qu'on l'envisage au point de vue qui nous occupe.

On ne peut donc pas arguer du respect du secret de la confession de la part de l'autorité civile, en faveur du respect des canons qui interdisent le mariage au prêtre catholique. Il n'y a là aucune parité; nous pensons donc que si le législateur civil avait reconnu formellement les lois ecclésiastiques pour lois de l'État sur ce point, il devrait se hâter de corriger son œuvre. Les raisons de droit, de moralité publique, d'intérêt social, abondent à l'appui de cette opinion.

Supposons du moins que la loi sur ce point soit à faire ou simplement remise en question (et c'est le droit constant du législateur) : ne pourrait-on pas faire valoir à l'appui du mariage civil des prêtres les raisons suivantes?

Les prêtres ne sont aux yeux de la loi que des citoyens chargés de fonctions spéciales, et doivent, comme les autres citoyens, pouvoir jouir des droits attachés à cette qualité, toutes les fois du moins que l'exercice de ces droits n'est point incompatible

avec la nature de leurs fonctions, *civilement considérés*. La question est donc de savoir si le souverain peut permettre à un prêtre de se marier et continuer à le considérer comme prêtre.

Cette question est double, et ne peut se résoudre qu'après avoir répondu à celle-ci : Qu'est-ce qui constitue le caractère sacerdotal? C'est incontestablement la mission reçue. Or, les prêtres, comme tels, reçoivent leur mission non du souverain, mais de l'Église. C'est l'Église qui fait le prêtre, et non l'État; seulement l'État le reconnaît et l'accepte. Nous croyons cependant qu'il ferait mieux de l'ignorer. Un prêtre n'est donc prêtre qu'en vertu d'un pouvoir spécial et à des conditions déterminées. Si le pouvoir qui l'a créé le répudie dans certains cas prévus par les lois canoniques, s'il lui enlève l'exercice de fonctions attachées au *caractère sacerdotal*, nul autre pouvoir ne peut le lui maintenir ni le lui rendre.

Cette opinion ne tend point à l'assujettissement du temporel au spirituel; elle considère seulement le pouvoir civil comme logiquement obligé de reconnaître que l'institution des prêtres catholiques ne lui appartient point, et que ce n'est pas à lui de décider à quelles conditions un prêtre est ou cesse d'être tel.

Le législateur ne peut en aucune façon forcer les prêtres à se marier; il ne doit pas même les y encourager; mais nous pensons que le mariage est un bien civil, un droit que le législateur ne peut pas plus contester au prêtre qui en veut jouir qu'à tout autre citoyen. Ce n'est pas un droit que la loi accorde ou accorderait, c'est un droit purement facultatif dont il

ne prive pas, dont il ne peut même légitimement priver. C'est parce que le mariage est de droit naturel, parce que les prêtres ne sont aux yeux du souverain que des citoyens chargés de fonctions auxquelles ils sont civilement libres de renoncer, parce que le mariage n'est point un acte immoral en soi, parce que les lois canoniques ne peuvent être et n'ont jamais été en France réputées de *plein droit* lois *de l'État*, parce qu'enfin la maxime contraire assujettirait les souverains au pape et ruinerait le principe de la distinction des deux puissances, que nous pensons que le mariage doit rester civilement facultatif pour les prêtres.

Mais on ne doit pas oublier alors que si l'Église ne peut reconnaître un prêtre qui enfreint si ouvertement une loi du sacerdoce regardée comme essentielle, lui, pouvoir temporel, ne peut maintenir un caractère qu'il n'a pu conférer, et doit se conformer à cet égard au jugement ecclésiastique. « Mariez-vous si vous le voulez, dira le législateur aux prêtres; mais, dès que vous serez mariés, je ne puis vous reconnaître une mission qui vous avait fait agréer par moi comme prêtre catholique, car vous ne l'êtes plus, ou plutôt vous êtes devenu indigne d'en exercer les fonctions, au jugement de ceux qui vous en avaient accordé les pouvoirs. Vous n'êtes plus qu'un simple citoyen. »

Toutefois, en vertu du principe de la liberté religieuse, qui n'est et ne peut être autre chose que le principe de la liberté des cultes, si des citoyens réclament cet homme pour leur servir encore de mi-

nistre de la religion, le pouvoir temporel n'a pas le droit de s'y opposer, pas plus qu'il n'a le droit de s'opposer au culte protestant, ou à tout autre qui n'a rien d'immoral par lui-même ou d'immédiatement contraire à la tranquillité publique. Mais alors le gouvernement a le droit incontestable de ne plus salarier un pareil prêtre *comme prêtre catholique*, parce qu'il ne l'est plus du jour où il s'est marié. Il devra toutefois le salarier encore comme prêtre d'une secte particulière, si les ministres de cette secte sont payés par l'État. Le mieux serait assurément de laisser aux sociétés religieuses le soin de rétribuer leurs cultes respectifs.

Au point de vue religieux ou canonique, nul doute que le mariage des prêtres ne puisse être autorisé par l'Église. Aussi la question n'est-elle point de savoir si l'on autorisera les prêtres à se marier ecclésiastiquement, mais bien s'ils peuvent être mariés civilement. Or, le législateur n'a ici à prendre conseil que de lui-même, comme l'Église n'a personne à consulter pour savoir ce qu'elle permettra ou ce qu'elle défendra à cet égard (1).

N'ayant à nous occuper ici que de la solution civile ou de droit naturel à donner à la question, toute autre considération doit être subordonnée à celle de la justice. Or, si le prêtre est encore un citoyen, s'il n'est et ne doit être même qu'un citoyen aux yeux d'une loi civile équitable, intelligente, et qui ne veut,

(1) Voir notre ouvrage sur *Le Mariage, la Séparation de corps et le Divorce*.

enfin relever que de la raison, le prêtre ne doit pas exister aux yeux du prince : il ne doit être qu'un citoyen comme un autre. Sans doute, le citoyen doit avoir la liberté d'être quelque autre chose, d'entrer dans le sacerdoce, et par conséquent de renoncer, pour y être incorporé, à l'exercice de quelques-uns de ses droits, au mariage, par exemple; mais ce n'est pas entre les mains de l'État qu'il prend un pareil engagement, l'État n'en est donc point garant. Il laisse faire purement et simplement.

Mais devrait-il laisser faire encore s'il s'agissait de prétendus devoirs religieux qui seraient contraires à l'équité? La solution négative ne peut être douteuse. Nul, en effet, ne peut être dispensé par une religion, par une autorité spirituelle quelconque, de respecter les droits d'autrui naturels ou acquis. Sans doute, on sera libre de n'avoir aucune religion ou d'en adopter une dont les principes puissent conduire à des actions injustes qu'elle absout : par exemple, le judaïsme, qui permet de prêter à usure à d'autres qu'aux juifs, si l'usure est considérée comme une injustice; l'islamisme, s'il est vrai qu'il fasse un mérite au croyant du mal dont il se rend coupable envers un chrétien. Mais si la conscience morale ou la crainte des lois ne prévient point le mal autorisé ou même encouragé, recommandé par de semblables religions, le pouvoir civil a le droit d'interdire l'enseignement de la partie de ces religions qui est contraire à la justice naturelle, et de punir ceux qui la suivraient en ce point, non comme fidèles à ces doctrines antisociales, mais comme coupables d'injustice.

La décision doit être la même pour les obligations dont le citoyen est tenu non plus envers les particuliers, comme c'est l'hypothèse dans le cas précédent, mais envers l'État; car l'État c'est tout le monde. Ainsi, par exemple, le quaker peut bien croire et dire d'une manière absolue que la guerre est un homicide, que quiconque y prend part est un meurtrier; mais si la guerre devient une nécessité, si l'État est obligé de la faire pour se défendre, le quaker devra être soumis au service militaire comme le reste des citoyens. S'il ne veut pas obéir, sous prétexte que la religion lui défend toute espèce de guerre, il devra être puni, non comme sectaire, mais comme réfractaire (1). La religion positive ne doit rien enseigner de contraire aux devoirs privés ou publics des citoyens. Il serait trop facile de se dispenser de les accomplir, si l'on pouvait en être quitte en alléguant un semblable motif. Nous ne disons pas cependant que l'État, la nation (si elle le veut d'une volonté moralement unanime), n'ait pas le droit de dispenser certains de ses membres de quelques devoirs publics; mais cette dispense ne peut être que pour un temps

(1) Ce n'est pourtant pas ce que fait la loi américaine. La loi de New-Yorck décide que « tout habitant de l'État appartenant à une re-« ligion quelconque où des scrupules de conscience font condamner « l'usage des armes, sera exempté en payant en argent une compen-« sation que la législature déterminera par une loi, et qui sera estimée « d'après la dépense de temps et d'argent que fait un bon milicien;

« Attendu que les ministres de l'Évangile sont, par leur profession, « dévoués au service de Dieu et au soin des âmes, et qu'ils ne doivent « pas être distraits des grands devoirs de leur état, aucun ministre de « l'Évangile ou prêtre d'aucune dénomination ne pourra, dans quelque « circonstance et pour quelque motif que ce soit, être appelé par au-« cune fonction civile et militaire. »

déterminé, pour le temps présent, car la génération suivante aurait le droit de rétablir l'égalité.

L'autorité religieuse ne peut pas non plus imposer au législateur sa façon de voir en ce qui regarde l'état des personnes, c'est-à-dire le mariage, ses empêchements, sa dissolution; les rapports de paternité et de filiation, les droits successifs, etc. Le droit qui régit cette matière ne doit être pris que de la nature des choses, parce que l'État n'est point prêtre, n'a point de religion, n'en doit point avoir, point d'autres que celle de la justice; mais il est si loin d'en nier quelqu'une, qu'il doit au contraire les admettre toutes à titre de droit chez les citoyens qui les professent. Chacun donc est libre de renoncer, au nom de la religion, à l'exercice de certains droits civils, par exemple au divorce. L'Église ne peut empêcher autrement l'exercice des droits politiques; c'est-à-dire que ces droits doivent être proclamés, reconnus par le législateur, et que le citoyen doit pouvoir les exercer, quelle que puisse être l'opinion de l'Église sur ce point.

Les deux puissances, envisagées l'une par rapport à l'autre, sont respectivement indépendantes quant à leur origine et à leur action. Mais si l'on considère le prince, non plus comme prince, mais comme fidèle, il peut être excommunié. Toutefois le droit d'excommunication ne peut porter aucune atteinte à ses droits politiques : il ne peut donc être dépossédé; sa couronne ne peut être donnée à un autre; ses sujets seront vainement déliés du serment de fidélité. Toutes ces entreprises de la puissance spirituelle sur la puis-

sance temporelle sont certainement des abus de pouvoir et des erreurs en droit public. Le prêtre, si haut placé qu'il soit hiérarchiquement, ne peut pas plus avoir le droit de retirer l'exercice du droit de souveraineté, qu'il n'a celui de le conférer. Et c'est par suite d'une autre erreur que, dans sa pensée, il conférait l'empire à celui qu'il sacrait empereur (1).

Et ce que l'Église ou son chef ne peut faire directement, elle ne le peut pas davantage indirectement : par exemple, défendre, en vertu de l'excommunication, de servir un prince, d'approcher de sa personne. L'excommunication ne rompt et ne peut rompre que les liens de l'association religieuse, et non ceux de la société civile que le pouvoir ecclésiastique n'a pas formés. C'est encore là une troisième erreur et un troisième abus de pouvoir de la part de cette dernière autorité.

De même l'évêque, ou le pasteur en général, est indépendant du prince quant à son institution et à l'exercice de ses pouvoirs; mais comme il vit au sein de la société civile, qu'il y agit civilement, qu'il y peut faire du bien ou du mal, ses actions tombent, par ce côté-là, sous l'empire du pouvoir civil. Il peut donc en être jugé et puni.

Cette indépendance et cette dépendance respectives des deux puissances ont été rendues en deux mots par Fénelon (2) : « L'Église peut excommunier le prince, et le prince peut faire mourir le pasteur. Cha-

(1) V. DE MAISTRE, *Du Pape*, t. 2, p. 369.

(2) V. son histoire, par BEAUSSET, t. 3, *pièces justificatives du livre VIII*, *mém.* n° 8, p. 479.

cun doit user de ce droit seulement à toute extrémité; mais c'est un vrai droit. » C'est donc une erreur et un abus que de soustraire les membres du clergé à la loi pénale commune, lorsqu'ils se sont rendus coupables de délits civils. L'autorisation du supérieur ecclésiastique n'est pas même nécessaire pour agir criminellement en pareil cas, loin qu'il faille obtenir la *permission du Saint-Siége,* comme le veut la bulle *In cœna Domini* (1).

La puissance ecclésiastique étant toute spirituelle, ne peut imposer aux fidèles que des peines spirituelles; du moins, si elle en impose de corporelles, elle ne peut les infliger à quiconque ne serait pas disposé à les subir, parce que l'association religieuse est libre, et que celui qui ne veut plus se soumettre à l'autorité spirituelle a le droit de se soustraire à son gouvernement, comme elle a le droit de ne le plus compter parmi ses membres; parce que l'autorité spirituelle est une autorité de foi, de persuasion, de conviction, qui ne s'adresse immédiatement qu'à l'âme et non au corps, qui ne veut gouverner le corps que par l'âme et celle-ci par la foi. Toute institution judiciaire établie au nom de la religion, qui décréterait des peines corporelles, qui aurait des agents pour infliger bon gré, mal gré, ces peines aux fidèles; ou qui, sous prétexte que l'usage du glaive répugne à son caractère, renverrait au pouvoir séculier ceux qu'elle condamne pour leur faire infliger par lui la peine

(1) J. de Maistre, *op. cit.*, t. 2, p. 396.

voulue par elle : une pareille institution, disons-nous, serait encore un abus, résultat d'une erreur.

En résumé, le prince, comme prince, ne doit avoir aucune autre religion que la religion naturelle ; c'est-à-dire qu'il ne doit dépendre d'aucune autorité spirituelle. Le pasteur, comme pasteur, ne doit dépendre que de son supérieur spirituel et nullement du prince. C'est à lui de concilier ses devoirs de citoyen avec ceux de son ministère religieux.

Si nous considérons maintenant la puissance spirituelle relativement à l'État, à la nation, nous trouverons l'indépendance plus tranchée encore, s'il est possible ; c'est-à-dire que la nation, personne fictive, composée de toutes les personnes réelles qui en font partie, ne peut point professer de religion :

1° Parce qu'elle n'est point une personne réelle et capable de foi, d'intention, d'action, etc. ;

2° Parce que les personnes réelles dont elle se compose sont libres au point de vue des croyances religieuses et des cultes qui en sont la conséquence. Elles peuvent donc ne professer aucune religion, ne prendre part à aucun culte, ou professer les unes une religion, les autres une autre.

Une nation qui aurait une religion d'État et qui proclamerait en même temps la liberté des cultes, serait donc en contradiction avec elle-même, puisque des citoyens pourraient, comme individus, comme hommes, avoir une religion qui serait différente de celle qu'ils auraient comme membres de la cité.

Il faut en dire autant des fêtes civiles à caractère religieux ; c'est une contradiction. Les fêtes religieuses

devraient être purement religieuses: il n'est pas de leur essence d'être autre chose, et quiconque y prend part le fait ou doit le faire de son propre mouvement, et non par ordre soit du supérieur ecclésiastique, soit du supérieur civil.

Les fêtes civiles ne peuvent et ne doivent rien avoir de religieux; autrement, elles cessent d'être civiles par leur côté religieux.

Ce bizarre caractère religioso-pratique de presque toutes nos fêtes civiles a quatre sources : 1° la théocratie juive et la théocratie orientale en général; 2° le paganisme grec et romain, où le souverain était aussi grand pontife, parce que les religions étaient regardées comme des institutions civiles à beaucoup d'égards, malgré les demi-révolutions, je dirais volontiers les confidences divines faites, suivant la tradition, à quelques individus; 3° les usages des premiers empereurs chrétiens, qui prétendaient aussi être évêques ou chefs spirituels, comme leurs prédécesseurs païens, qualité en vertu de laquelle ils convoquaient, présidaient les conciles et portaient des décrets en matière de foi; 4° enfin, la domination de fait exercée par les papes depuis le moyen âge sur les souverains temporels.

C'est donc se tromper sur la nature des deux puissances, sur leurs rapports respectifs, sur les intérêts et les droits propres à chacune d'elles, sur l'utilité publique et les droits individuels, que de vouloir des démonstrations religieuses dans l'État comme État, dans le prince comme prince, dans ses ministres comme ministres. La religion positive, ainsi entendue, est

incompatible avec la liberté des cultes. Mais l'État doit respecter la conscience de ses agents, de ses magistrats et de ses fonctionnaires, en les laissant librement vaquer aux exercices de leur culte. Si cependant il y avait abus, il pourrait mettre ces agents dans l'alternative ou de donner leur démission ou de se conformer aux lois et règlements administratifs. Mais ces lois et ces règlements doivent, autant que possible, tenir compte des cultes existant dans un État, et du nombre proportionnel de ceux qui les professent. Ainsi, par exemple, les fêtes religieuses reconnues civilement en France sont celles de la religion catholique, parce que cette religion est celle de la majeure partie des Français. Des juifs, fonctionnaires publics, n'ont pas le droit d'y férier le samedi sauf à n'y pas férier le dimanche, si les fonctions dont ils sont chargés devaient en souffrir..

En considérant le dimanche comme un jour de repos nécessaire à tous ceux qui travaillent, abstraction faite de l'origine de cette institution et de ce qu'elle peut avoir de religieusement obligatoire, il pourrait être consacré comme fête civile par tous les gouvernements du monde ; mais peut-être pourraient-ils s'en tenir là et ne pas reconnaître d'autres fêtes, afin de ne pas admettre pour le choix de ces fêtes un culte plutôt qu'un autre. S'ils font différemment, ce n'est que par tolérance pour les croyances de la plupart des sujets, et non parce qu'ils y seraient obligés. S'il y avait des fêtes civiles établies, on pourrait, du reste, les faire coïncider avec des fêtes religieuses,

afin que la classe ouvrière pût y prendre part plus facilement (1).

C'est ici le cas de dire un mot des processions.

La prétention de faire des processions dans les rues, autour des temples, sur la voie publique en général, est incompatible avec la liberté de conscience, la liberté religieuse, liberté qui est cependant de droit naturel, et qu'il serait temps enfin de reconnaître dans toute son étendue.

Or, en vertu de cette liberté, chacun a le droit de vaquer le dimanche à ses affaires comme tous les autres jours de la semaine; chacun a le droit, par conséquent, de n'être point empêché de circuler dans les rues de quelque manière que ce puisse être, à pied, à cheval ou en voiture.

Comment le faire cependant, surtout avec une voiture ou un cheval, quand une procession occupe toute la longueur d'une rue et les trois quarts au moins de sa largeur? Faudra-t-il stationner, attendre que la procession se soit lentement écoulée, que toutes les évolutions cérémonielles soient achevées? Mais de quel droit subirait-on un pareil retard, une pareille servitude? N'y a-t-il pas, d'ailleurs, des cas pressants : par exemple, si un médecin est appelé pour donner de prompts secours à un malade? Mais il n'y aurait pas d'urgence, que les passants ou les simples promeneurs ne devraient pas pouvoir être chassés de la

(1) Voir, sur l'abrogation désirable de la loi qui impose encore l'observation du dimanche, un excellent article de M. RENOUARD, dans le *Compte-rendu des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques.*

place publique ou des rues par la fantaisie qu'il prend à un culte de sortir de l'enceinte des temples consacrés à ses exercices, pour aller faire au dehors des démonstrations qui n'ont rien de nécessaire ni d'essentiel à son existence.

J'en prends à témoin le clergé catholique lui-même et tous ceux qui prennent part à ces processions: verraient-ils de bon œil, d'un entier sang-froid quelqu'un, jeune ou vieux, remonter la procession d'un bout à l'autre, le chapeau sur la tête? Cet acte, qui pourrait n'être qu'une conséquence très légitime d'une autre croyance, et qui serait par suite un acte louable de caractère et de dignité, ne serait-il pas regardé comme une bravade, un outrage fait à la religion, une impiété, que sais-je! un sacrilége peut-être? Et cependant, pourquoi se découvrir quand une procession passe, surtout si l'on n'est point catholique, ou si l'on a cessé de l'être sans néanmoins avoir passé à une autre communion religieuse? En l'honneur de qui ou de quoi donner cette marque de respect? Est-ce aux prêtres qu'elle est due? Mais je ne les salue point quand ils n'ont que leur soutane, pourquoi donc les saluerais-je quand ils sont en surplis ou en chape? Ce serait donc l'habit que je saluerais, et non pas ceux qui le portent. Est-ce un acte de culte qui mériterait de ma part ce signe de respect? Mais je puis le respecter en lui-même, et trouver mauvais qu'il en veuille de ma part une preuve positive en venant pour ainsi dire me la demander, me l'imposer d'autorité sur la voie publique, qui est faite pour l'usage civil de tous, et qui doit y rester affectée. Sont-ce les fidèles qui ont droit

à ces égards? Mais pourquoi les mériteraient-ils plus quand ils sont à la file les uns des autres, que quand ils n'y sont pas? quand ils prient, que quand ils ne prient pas? quand ils ne sont pas censés me voir et disposés à me répondre, que quand ils sont dans des dispositions toutes contraires? Est-ce l'image du saint de la paroisse, de la Vierge, les espèces sacrées? Mais si je ne puis voir dans ces images qu'une sorte d'idolâtrie ou quelque chose qui en approche, si je ne crois point à la présence réelle, quel respect tout cela peut-il m'inspirer? Ne me reprocherais-je même pas comme une lâcheté, comme une sorte de faiblesse et d'apostasie, de donner des signes de respect à des choses que je crois n'en pas mériter, du moins au point où l'on semble les exiger? Qu'y a-t-il à répondre à ces observations d'un israélite, d'un calviniste, d'un déiste? Que les catholiques fervents se mettent à la place de ces sortes de gens, et qu'ils décident : qu'ils se supposent à Constantinople ou à la Mecque, ne seraient-ils pas indignés qu'on exigeât d'eux des démonstrations de respect pour les reliques de Mahomet, si elles devaient être promenées par les rues? Or, c'est la même chose, au fond, pour quiconque ne croit pas à celles qu'on promène dans les nôtres, et chacun a le droit de n'y pas croire.

Il y a plus, les processions ont un côté médiocrement moral : le clergé ne peut pas ignorer que les jeunes personnes qu'on fait ainsi parader sont effrontément regardées par une foule de jeunes gens qui se permettent même trop souvent des réflexions ou des propos fort blâmables, sans doute; mais, puisque c'est

là un fait, — et bien d'autres que nous ont pu le constater, — puisque ces jeunes gens ont le droit d'être dans la rue et d'y parler, pourquoi s'exposer de gaîté de cœur à ce grave inconvénient?

En deux mots donc : il est imprudent, inconvenant peut-être, de faire des processions dans des lieux où tout ne respire pas le recueillement et la piété, ou tout au moins un certain respect religieux. On doit en convenir. D'un autre côté, on ne peut, sans une intolérance fanatique, forcer le public dans les rues au respect qu'on exige avec raison dans les temples. Il est donc vrai de dire que la prétention de faire des processions au dehors implique un principe contraire à la liberté de conscience et des cultes.

On ne se rend cependant point à ces raisons, et l'on dit : 1° que les processions font partie du culte, et que chacun doit avoir la liberté de professer son culte comme bon lui semble; 2° que si les processions étaient interdites, il faudrait aussi interdire les enterrements ecclésiastiques.

Nous répondons à cela que la liberté des cultes doit être respectée, sans doute; mais qu'il s'agit précisément de savoir si elle ne va pas ici jusqu'à l'abus, et qu'en raisonnant de la sorte on commet une pétition de principe, puisqu'on résout la question par la question. Nous avons suffisamment fait voir que les processions sont un abus, puisqu'elles sont une atteinte portée à la juste liberté dont doit jouir tout citoyen sur la voie publique. En cas de conflit entre les deux autorités, la spirituelle et la temporelle, il est clair que celle-ci doit avoir le dessus, puisqu'elle

a le droit de statuer sur tout ce qui est de police et d'ordre public. Elle a donc le droit de juger la question de la liberté en matière de culte extérieur public, et de restreindre les actes de ce culte. Elle ne peut en prescrire, mais elle a le droit d'empêcher tous ceux qu'elle croit incompatibles avec la liberté de ceux qui ne partagent pas les mêmes croyances. Elle peut se tromper en cela sans doute, mais il n'y a pas d'autorité tierce et supérieure à laquelle on en puisse appeler. L'autorité spirituelle pourrait se tromper également, et plus encore, si, contrairement à la nature des choses, elle était appelée à prononcer ici suivant son bon plaisir. On la mettrait par là sur le terrain d'un droit qu'elle n'a pas mission d'établir.

Quant à l'objection tirée des enterrements ecclésiastiques, elle ne prouve pas davantage; car, premièrement, il n'y a point parité, et les inconvénients attachés à cette cérémonie ne sont ni de même nature ni de même degré que ceux inhérents aux processions. On peut dire, en second lieu, que l'enterrement est nécessaire; et, en troisième lieu, enfin, qu'il resterait à savoir s'il est bon, s'il est indispensable qu'il ait un caractère ecclésiastique; que le supposer, c'est encore résoudre la question par la question. Nous pensons, au contraire, qu'il n'y aurait pas le plus léger inconvénient à ce que le prêtre n'allât point chercher le corps au domicile mortuaire et ne le conduisît point au cimetière; il pourrait très bien le recevoir à l'église, sans en sortir, comme il y reçoit le nouveau-né et les fiancés. De cette manière, on éviterait le scandale de voir des inhumations se faire

sans l'assistance d'un prêtre, et, avec ce scandale, une partie des voies de fait qui les accompagnent quelquefois. Je dis une partie, parce qu'ils pourraient encore avoir lieu au sujet de la présentation du corps à l'église.

Mais dans la supposition où l'enterrement ecclésiastique serait maintenu, nous disons que cette cérémonie n'est point sujette aux mêmes inconvénients que les processions. Voici les principales différences :

1° Un enterrement présente un caractère de nécessité que n'a pas une procession.

2° Le malheur d'une famille qui perd un de ses membres excite un intérêt qui ne permettrait guère de la priver d'une consolation qui lui est chère, quoiqu'elle ne consiste que dans des démonstrations extérieures d'une très faible importance, qu'on les considère soit au point de vue du respect humain, soit à celui de la religion et de l'état du défunt dans l'autre monde.

3° Un convoi funèbre gêne très rarement la circulation au même point qu'une procession.

4° Il n'en doit rien coûter à personne, loin de là, de saluer en passant les restes mortels de son semblable. Il n'y a là ni reliques, ni statuette de saint, ni rien sur quoi les hommes soient très divisés. Un mort est un mort pour tout le monde et une chose respectable, quelle que soit l'opinion qu'on professe en matière de religion. Ce respect est un sentiment naturel, universel. Ajoutons que, quoique naturel et universel, il n'est cependant pas exigé avec le même

degré de sévérité que pour les symboles sacrés de la religion.

5° Il n'y a jamais de curiosité indiscrète, blessante pour la pudeur ou flatteuse pour la coquetterie, à voir passer un cortége funèbre, ne fût-il formé que de jeunes filles; le sentiment qui domine la solennité, la marche plus rapide, l'absence de chant féminin, plus de modestie dans la toilette, tout empêcherait ici les jeunes gens mêmes de s'oublier au point de manquer à de si graves convenances.

6° Enfin, des curés peu éclairés exigent quelquefois des jeunes filles qu'elles assistent aux processions, malgré leur répugnance. C'est un abus de pouvoir qui n'aurait plus lieu si les processions extérieures étaient interdites. Rien de semblable n'a lieu pour les enterrements.

Non seulement la société religieuse ne peut imposer ses fêtes, son culte, ses croyances à la société civile, mais elle ne peut ni se mêler de son organisation, des rapports du souverain avec le citoyen, de ses actes législatifs, administratifs, etc., ni en exiger le salaire de ses ministres. En droit strict les cultes ne devraient pas être salariés par l'État, parce que l'association religieuse n'est point nécessaire à l'existence sociale; parce qu'elle n'est point nécessaire en elle-même ou pour l'existence de la religion et de la morale; parce qu'elle est libre de la part de chacun, et qu'il n'est pas juste qu'on fournisse aux frais d'un culte auquel on ne participe pas, auquel on est libre de ne pas vouloir participer. D'un autre côté, cependant, si l'on considère que le culte est une chose utile à la société,

même pour ceux qui n'y prennent aucune part, puisqu'il est censé moraliser le peuple; que la société a pour but aussi de se prêter un secours mutuel; que le pauvre surtout a besoin de croyances et de pratiques religieuses pour l'aider à supporter sa misère, et qu'il ne peut cependant pas les payer; qu'il faut placer le moins possible les hommes entre leur conscience et leurs intérêts, par conséquent éviter de les éloigner du culte par l'obligation d'en faire les frais, s'ils y prennent part; que le ministre du culte perdrait en dignité, en respect, en influence salutaire à mesure que ses relations d'intérêts avec les fidèles seraient plus nombreuses, plus immédiates et plus senties; que beaucoup de donations seraient faites aux prêtres au préjudice d'héritiers collatéraux ou même directs; que le prêtre serait peut-être trop indépendant de l'État, et pourrait lui devenir d'autant plus dangereux, etc. : si l'on pèse toutes ces raisons, peut-être sera-t-on conduit à penser qu'il est prudent de ne pas encore user de ce droit strict, dans l'intérêt de la religion, des mœurs, des ministres du culte, des pauvres, des familles et de l'État lui-même.

Mais si l'existence du pasteur immédiat, du curé, doit être assurée, sans qu'il ait besoin de trop s'en occuper, je ne vois aucune nécessité d'avoir la même sollicitude pour les pasteurs supérieurs ou administrateurs; il faudrait laisser à l'association religieuse le soin de les pensionner, comme elle doit avoir le droit de les élire. Ce n'est pas là une inconséquence de notre part : les diocèses pourraient être moins nombreux qu'ils le sont; on ne voit pas, en effet, que

l'administration épiscopale ait beaucoup gagné à leur multiplication. Alors la générosité des fidèles riches (et dans un vaste diocèse il s'en trouverait toujours assez) serait plus que suffisante pour assurer une existence honnête à un prélat. Je dis *honnête* et non point honorable, parce que je ne conçois pas qu'il puisse revenir de l'*honneur* à qui que ce soit, et moins à un prêtre qu'à aucun autre, d'avoir ce qu'on appelle un train de maison plus ou moins splendide. Il n'y aurait donc pas à craindre que l'évêque manquât des moyens d'existence nécessaires pour vivre convenablement; loin de là, les donations ne tarderaient pas à venir, et bientôt les évêques se trouveraient trop riches des seuls revenus attachés à leur siége, sans même faire entrer en ligne de compte les gros bénéfices qu'ils réalisent, dit-on, sur les publications liturgiques et autres à l'usage de leurs diocésains.

Bien moins encore voudrions-nous voir payer par l'État les vaines dignités accordées par le pape, je veux parler des honneurs du cardinalat. Que le Saint Père garde ses barettes, s'il ne veut pas les accorder gratuitement. Un cardinal coûte à la France 45,000 fr. pour commencer; c'est juste trop de 45,000 fr. Nous n'avons pas besoin de princes de l'Église, de cardinaux, parce que nous n'en aurons jamais assez pour que leur voix soit prépondérante au conclave; parce qu'il est absurde de vouloir une prépondérance nationale dans une élection où le Saint-Esprit est censé intervenir (1); parce que le Saint-Esprit ne fît-il rien,

(1) DE MAISTRE fait observer avec raison, *Du Pape*, t. 2, p. 326, et d'après Voltaire, que les mauvais papes sont ceux à l'élection desquels

nous devons être tellement indépendants de la puissance sacerdotale, que nous n'ayons absolument rien à craindre du mauvais vouloir du plus mauvais pape ou du pape le plus hostile à la France; parce qu'enfin si le pape est infaillible, il est absolument indifférent, au point de vue des grands intérêts religieux, qu'il soit le produit de telle ou telle influence cardinalesque.

L'opinion contraire est un reste de la fausse idée qu'on se faisait autrefois, et qu'on se fait encore trop généralement, des rapports des deux puissances. Laissez l'Église choisir son chef comme elle l'entendra, c'est son droit; mais ne permettez pas que ce chef, quel qu'il soit, vienne souffler le feu de la discorde dans le pays par le moyen de ses subordonnés, qui deviennent ainsi ses agents. Et si vous voulez vous soustraire un jour à cette dangereuse puissance, ou la tenir en respect sans beaucoup d'efforts, n'opprimez pas de mille petites manières indirectes le protestantisme; veillez, au contraire, avec soin à ce que tous ses droits soient scrupuleusement respectés. Je n'hésite pas à croire qu'il serait très heureux pour la France que les protestants fussent en beaucoup plus grand nombre qu'ils ne le sont, et que nous avons perdu bien autre chose que des richesses et des hommes à la déplorable révocation de l'édit de Nantes. Si la France était protestante, elle serait plus religieuse, dans sa partie éclairée du moins, parce que le protestantisme s'allie mieux que le catholicisme avec les lumières; il fait meilleur ménage

la politique a le plus de part. La politique ne devrait donc pas s'en mêler.

avec la raison. L'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne, la Suisse protestante, les États-Unis d'Amérique, etc., en sont une preuve frappante. Il est également plus favorable au développement de la réflexion, du raisonnement, en un mot, au développement de l'activité intellectuelle, au progrès des lumières et de l'industrie. Tout le Nord de l'Europe (y compris la France, dont la partie éclairée est bien voisine du déisme), comparé au Midi, en est une preuve frappante. Comparez également les statistiques criminelles des pays protestants avec celles des pays catholiques, et ce qui prouve davantage encore, celles des populations protestantes et des populations catholiques des mêmes pays, et vous trouverez généralement l'avantage du côté du protestantisme. Ainsi, lumières, moralité, bien-être, liberté, tous ces avantages appartiennent plutôt au protestantisme qu'au catholicisme; et l'on comprend qu'il en doit être ainsi, alors même que l'histoire ne l'établirait pas en fait (1). Si le contraire paraît être quelquefois et quelque part, par exemple, la misère parmi le peuple en Angleterre, on trouve, en y regardant avec un peu d'attention, que la cause de cette exception est étrangère à la religion.

Disons donc, en nous résumant sur les rapports juridiques entre l'Église et l'État, qu'il faut reconnaître que ce sont deux genres d'associations essen-

(1) V. l'ouvrage remarquable de Charles VILLERS, sur l'*Influence de la Réforme*. Comp. B. CONSTANT, ouvrage cité, p. 261; DAUNOU, ouvrage cité, p 108; BENOIT, *De la Liberté religieuse*; — VINET, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, etc.

tiellement distincts, et qui par conséquent doivent être complétement indépendants l'un de l'autre. Seulement l'État conserve nécessairement un droit de surveillance en ce qui regarde la fin sociale et l'ordre public. Il a le droit et même le devoir d'interdire toute doctrine, toute pratique incompatible avec ces deux choses.

L'État, comme ensemble de la société civile ou comme pouvoir gouvernemental, n'a du reste et ne peut avoir aucune religion, sans quoi il s'avouerait théocratique, ou soumis pour le temporel même (puisqu'il n'a pas d'autre existence) à l'espèce de sacerdoce dont il professerait (comme pouvoir civil) la religion.

L'État n'a d'autre religion, et ne peut sans contradiction en avoir d'autre, que la religion naturelle; encore se résout-elle dans la *justice*. C'est la justice, c'est le droit qui fait toute l'autorité spirituelle de l'État.

C'est donc un mot d'une grande vérité et d'une grande profondeur, quoi qu'en aient dit le fanatisme et l'hypocrisie, que celui d'un avocat célèbre dans une cause fâmeuse : *la loi doit être athée.* Oui, elle doit être athée, en ce sens négatif qu'elle ne doit être inspirée par aucune religion positive, mais uniquement par la justice ; oui, elle doit être athée, en ce sens qu'elle ne doit point se mêler des croyances religieuses, qu'elle doit reconnaître son incompétence en cette matière, et protéger le droit de chaque citoyen à la liberté de conscience ; oui, elle doit être athée, en ce sens qu'elle ne doit protéger aucun culte

de préférence à un autre, ni même, comme aux Etats-Unis, exiger des citoyens une profession de foi religieuse quelconque. Car il est possible : 1° qu'aucune religion positive ne convienne à une intelligence donnée ; 2° que la religion naturelle même ne soit pas dans ses convictions, qu'elle ne puisse y entrer aisément ; 3° que cependant cette intelligence, rétive à la croyance religieuse, soit irréprochable au point de vue du droit et de la morale sociale. En tout cas, on n'a pas le droit d'exclure un incrédule de la société civile sur la simple présomption qu'il peut manquer à ses obligations sociales. Combien la présomption n'est-elle pas plus forte contre l'hypocrite et le condamné criminellement ou même correctionnellement ! Et cependant ils restent au sein de la société ou y rentrent à l'expiration de leur peine. On s'exagère beaucoup l'empire des croyances sur les mœurs. L'éducation ou ce qui forme les sentiments, et l'instruction qui donne des idées justes en matière sociale, sont incomparablement plus puissantes.

Cet athéisme purement *négatif* et qu'on n'a pas voulu comprendre, est si différent de l'athéisme *positif* avec lequel on l'a méchamment ou sottement confondu, que c'est au contraire par respect pour les croyances religieuses, pour la conscience, ce premier et principal temple où la divinité reçoit le culte des humains, que la loi civile doit rester pure de tout ce qui ressemblerait de près ou de loin à la violation de ce sanctuaire vivant, violation qui serait un vrai sacrilége.

Il ne doit donc pas même être question de savoir si quelque croyance religieuse est plus utile à la société qu'aucune autre croyance de cette nature; à plus forte raison si un culte est socialement plus salutaire qu'un autre; rien de tout cela ne doit être l'affaire du législateur. La considération du droit n'est pas, nous le savons, celle du *plus grand intérêt* possible des majorités, mais celle de la *justice*. Or, si chacun a le droit de professer telle religion qu'il lui semble bon, pourvu que le culte n'en ait rien de contraire aux mœurs publiques, à la morale purement sociale, il est clair que le pouvoir n'a rien à dire. C'est avec ce beau prétexte du bien public que les persécutions religieuses ont sévi partout et dans tous les temps. Et comment d'ailleurs les pouvoirs entendent-ils le bien public, comment jugent-ils les religions par rapport à l'intérêt général? Pour le despotisme, le bien public consiste dans l'absence de toute liberté, et la meilleure des religions est alors celle qui assouplit le plus la volonté de l'homme, qui engourdit le plus son jugement et sa volonté. La meilleure des religions sera encore, pour tout pouvoir exercé par des personnes ayant quelque croyance, celle de ces personnes-là mêmes. Quel préjugé religieux, quelle secte ne donnerait pas toujours ses croyances et son culte comme la meilleure des religions, comme la plus salutaire à la société!

Disons donc, en nous résumant sur ce point, que la loi, en se montrant athée dans le sens négatif que nous venons d'indiquer, est au contraire éminemment théiste, puisqu'elle déclare par là même qu'elle

croit à la justice, au droit sacré des consciences, et qu'elle en met le respect en principe.

Une religion, un culte quelconque, ne doit donc être l'objet d'aucune préférence de la part du législateur, quel que soit le nombre proportionnel des citoyens qui la professent, par rapport aux sectateurs des autres religions professées dans le même pays. Toute loi constitutionnelle ou organique qui reconnaitrait une religion, au préjudice d'une ou plusieurs autres, comme religion de l'État, entendant par là faire quelque chose de particulier pour elle ou astreindre les citoyens professant un autre culte à se plier à certaines exigences de la religion reconnue, serait injuste. La simple déclaration dans une pareille loi, que telle ou telle religion est la religion *dominante* d'un État, est un non-sens ou une menace. C'est un non-sens si elle prétend n'énoncer qu'un simple fait, car une loi est essentiellement régulatrice des actions et des intérêts; c'est un non-sens encore, en ce qu'une religion qui est aujourd'hui professée, bien ou mal, par la majorité des individus d'une nation, peut cesser de l'être demain. C'est une menace dirigée contre les autres religions, si l'on prétend énoncer un *droit* (doit être) et non un simple fait.

La religion, les cultes, ne doivent figurer dans une loi de cette nature que pour reconnaître que les citoyens sont pleinement libres à cet égard, que la loi leur promet à tous une égale protection. Si la *reconnaissance* d'une religion, d'un culte, n'a d'autre but que de décider que les ministres de cette religion, de ces cultes, seront salariés par le trésor public, il est

absolument nécessaire de ne point restreindre le nombre des religions dont les ministres doivent être salariés, à plus forte raison si par *reconnaissance* on entend *autorisation*. La conscience humaine n'a besoin de l'autorisation de personne pour être elle-même; la faculté juridique d'exister pour une religion quelconque est un droit *naturel*, et par conséquent tout acquis à tous les cultes possibles qui n'ont rien de contraire aux mœurs publiques; ces cultes ont le droit d'être, et la *tolérance* à leur égard n'est encore qu'une demi-justice; car c'est leur dénier une partie de leur droit que de prétendre qu'ils ont besoin d'être tolérés. L'autorisation leur est due, dès qu'ils n'ont rien d'essentiellement contraire à la fin de la société civile et au bon ordre public. Cette autorisation ne peut avoir d'autre but que de s'assurer de ces deux choses. Leur devoir est donc d'appeler sur eux l'attention de l'autorité civile lorsqu'ils se constituent, afin qu'elle puisse exercer son droit de surveillance; mais si elle ne trouve rien de contraire aux bonnes mœurs, elle *doit* reconnaître leur droit, reconnaissance bien différente de l'autorisation telle qu'on l'entend ordinairement, puisque celui qui autorise aurait le droit de *refuser*. Or, nous disons avec la justice que l'autorité civile n'a pas le droit de refuser l'établissement de quelque culte que ce puisse être, s'il n'est point entaché de quelque immoralité *grossière* et *immédiatement très dangereuse* (1). Son

(1) Je me sers à dessein de ces épithètes, parce qu'il y a certains cultes autorisés qui sont les premiers intéressés à ce qu'on n'examine pas de trop près les conséquences morales des doctrines dont ils émanent.

devoir est au contraire de le reconnaître et de le traiter sur le pied de l'égalité avec tous les autres, dès qu'il vient à prendre une certaine consistance et une extension telle qu'une communauté religieuse soit possible.

Est-il nécessaire maintenant que la société, l'État, paie les ministres des cultes? — Nous pensons qu'il peut y avoir en cela pour la liberté religieuse, pour l'indépendance du sacerdoce moins d'inconvénients qu'on ne l'a dit; mais nous pensons aussi que les associations religieuses étant une affaire toute de liberté, il serait plus juste de laisser le soin de payer les services des ministres de la religion à ceux qui les réclament que d'en faire un impôt public qui pèse indistinctement sur tous. Nous ne nous dissimulons cependant pas les dangers de cette mesure. Il y aurait entre autres ceux de voir le prêtre s'avilir et perdre une partie de son influence morale; de voir la dîme renaître sous une autre forme; de voir le pauvre pressuré ou dans la nécessité peut-être de se passer des secours de la religion. Nous ne parlons pas de ceux qui pourraient naître de l'action irritante du clergé sur les populations, et des embarras qu'un gouvernement pourrait s'attirer par une semblable mesure. Mais tout cela n'est qu'une question de prudence et non de droit.

Il est facile, en raisonnant d'après les principes établis précédemment, de repousser les prétentions respectives des deux puissances.

La puissance temporelle prétend se mêler positivement de religion sous prétexte :

1° Qu'il importe au bien public que les citoyens aient une religion positive ;

2° Qu'une certaine religion vaut mieux que toutes les autres ;

3° Que les croyances d'une religion quelconque intéressent l'État, et qu'il doit par conséquent les juger ;

4° Qu'il en est de même de la morale et du culte ;

5° Enfin que l'État paie les ministres des religions, qu'il peut par conséquent exercer sur eux, sur la religion, la même autorité qu'il exerce sur les autres fonctionnaires publics et sur leur administration.

Avec toutes ces belles raisons, tous ces prétextes d'utilité, de danger, le pouvoir s'arroge le droit de persécuter ceux qu'on appelle injurieusement athées pratiques, parce qu'ils ne prennent part à aucun culte positif.

Il se fait juge des religions et des consciences, oubliant ainsi que le culte n'est qu'un mensonge ou un acte d'hypocrisie quand il n'est pas l'expression du sentiment; qu'il n'y a de religion utile que celle qu'on peut croire ; qu'il n'a pas mission de faire le bien par des moyens immoraux et injustes ; que le bien qu'il attend de la violence en matière religieuse n'est qu'apparent, jamais réel; qu'il n'a pas le droit de juger entre les différents cultes, pour opprimer les uns et favoriser les autres ; qu'il ne peut, sous prétexte de danger éloigné, incertain, purement possible, et moins encore dans la pensée d'un bien à procurer, contrarier un enseignement religieux ; qu'il ne le peut qu'autant que cet enseignement contredirait formelle-

ment, directement, les principes de la morale *sociale;* mais que tant qu'il n'est question que de dogmes quels qu'ils soient, il n'a rien à y voir; qu'il en est de même du culte, tant qu'il n'a rien en soi de contraire aux mœurs publiques; enfin, que le fait de salarier les ministres du culte ne convertit pas ces derniers en fonctionnaires publics n'ayant d'autre mission et d'autre autorité que celles qu'il plairait au pouvoir de leur donner; c'est là une circonstance complétement accessoire; l'État représente ici les particuliers : il paie pour eux, parce qu'ils y consentent, mais sans donner pour cette raison à l'État le droit d'exercer le moindre acte arbitraire sur leur conscience.

Les principales raisons sur lesquelles la puissance spirituelle fonde ses prétentions à la souveraineté, même temporelle, sont :

1° Que la loi divine est universelle, qu'elle comprend toutes les actions humaines;

2° Que le royaume de Jésus-Christ n'est pas de ce monde en ce sens qu'il n'en vient pas, mais qu'il en est en cet autre sens que la loi révélée doit régner en souveraine;

3° Que cette loi, comme toutes les lois, exige un pouvoir, une autorité, une magistrature qui l'interprète et l'applique avec certitude;

4° Que cette autorité ne peut être que l'Église catholique;

5° Mais que cette Église est inconcevable sans son chef, qui est son organe;

6° Que le gallicanisme, le protestantisme et le philosophisme sont à cet égard dans la même erreur.

Suivant ce système, développé surtout par l'abbé Rohrbacher (1), la théocratie non seulement a toujours existé, mais elle est le seul gouvernement possible, parce qu'elle est le seul légitime. Le temporel est, en effet, naturellement soumis au spirituel, et quand même il ne le serait pas de tout point, il faudrait toujours une autorité qui décidât si, dans un cas donné, le spirituel est intéressé ou ne l'est pas. Or, cette autorité ne peut être que l'Église elle-même.

D'un autre côté, la théocratie est le seul gouvernement légitime et par conséquent possible, parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse imposer des devoirs aux rois, aux sujets, à tous les hommes enfin. — Aussi :

« 1° Tout gouvernement anticatholique ou qui combat l'autorité de l'Église catholique, apostolique et romaine, est au fond une absurdité et une tyrannie : une absurdité, en ce qu'après avoir posé en principe qu'on n'est obligé de respecter aucune autorité, puisqu'on ne l'est pas de respecter la plus grande, il prétend néanmoins qu'on est obligé de respecter la sienne ; une tyrannie, en ce qu'il contraint les hommes par la force à se conformer à une absurdité pareille.

« 2° Tout souverain anticatholique ou qui repousse opiniâtrément l'autorité de l'Église catholique, apostolique et romaine, se dépose lui-même de la souveraineté, absout lui-même ses sujets de tout devoir envers lui, se met lui-même hors la loi. En effet, quiconque méprise l'autorité la plus grande, donne à

(1) *Des Rapports naturels entre les deux puissances, d'après la tradition universelle.* 2 v. in-8°, 1838.

chacun le droit de mépriser la sienne et mérite qu'on use de ce droit. L'absurdité par laquelle il voudrait échapper à cette conséquence n'est un devoir pour personne.

« 3° Nul sujet, nul peuple anticatholique ne peut, sans inconséquence, blâmer son souverain de quoi qu'il fasse. Car dispenser un souverain de se soumettre à l'autorité la plus grande, à l'Église catholique promulguant et interprétant la loi de Dieu, c'est le dispenser de se soumettre à aucune autorité, à aucune loi, à aucune règle; c'est lui dire qu'il n'y a d'autre droit que la force, et qu'il peut légitimement ce qu'il peut impunément.

« 4° La politique moderne, qui tend continuellement à se soustraire à l'autorité doctrinale de l'Église catholique, tend continuellement à la ruine de toute subordination et de toute société, à l'anéantissement de tout droit et de tout devoir, au chaos et à l'anarchie (1). »

L'auteur ne fait pas attention que le protestantisme est aussi bien en possession des Écritures que l'Église catholique, et que la partie morale de la religion chrétienne exige peu ou point d'interprétation. — D'ailleurs, la morale et le droit sont des enseignements naturels, rationnels et non révélés. La religion positive, la révélation s'en est emparée, en a fait des commandements divins, les a formulés à sa manière, en y ajoutant une sanction surnaturelle, il est vrai; mais la justice et la bienfaisance étaient connues, estimées et aimées des hommes, pratiquées par eux avant que les

(1) *Ib.*, t. 2., p. 329 et 330.

préceptes en fussent sortis d'une bouche réputée divine. Elles avaient été jusque là proclamées par la conscience, par la raison humaine, qui est aussi une parole de Dieu.

L'auteur ne tient nul compte de cette révélation permanente, de cette autorité antérieure et supérieure à celle dont il parle. C'est là sa grande erreur, principe des étranges conséquences que nous venons de lire. On peut donc lui dire : Ou vous reconnaissez l'autorité de la raison, ou vous ne la reconnaissez pas; si vous la reconnaissez, convenez qu'elle proclame les droits et les devoirs; si vous ne la reconnaissez pas, dites-nous au nom de quoi ce peut être une *obligation* pour l'homme d'admettre une autorité en dehors de la raison. Faites-nous voir comment une injonction quelconque, c'est-à-dire une manifestation pure et simple d'une volonté avec ou sans menace, abstraction faite des notions de *bien* et de *mal*, de celle de *perfection* et de *sainteté* dans l'être qui commande, etc., peut être un devoir. Montrez ce qui rend à nos yeux la chose commandée *bonne*, *juste* et le commandement lui-même *respectable*. Qu'on ne s'y trompe pas : les notions de bien et de mal moral, de juste et d'injuste, celle de la sainteté divine, ne seraient pas possibles si elles n'étaient pas naturelles. La parole, fût-elle révélée, ne rend pas capable d'idées que sans elle on ne pourrait avoir; elle sert seulement à exprimer, à déterminer, à immobiliser, à combiner celles qu'on a, et à les réveiller dans la pensée d'autrui quand il les a déjà et qu'il les a unies à des mots.

Ainsi ce que l'auteur appelle la plus grande autorité n'est ni la seule autorité, ni l'autorité supérieure. On peut donc ne pas l'admettre, comme font les déistes, les protestants, les infidèles, etc., sans pour cela manquer de la loi de droit et de devoir. C'est donc à tort que l'auteur dit : « Tout gouvernement protestant est de sa nature une absurdité et une tyrannie; — tout souverain, par là seul qu'il est protestant, se dépose lui-même de la souveraineté, délie lui-même ses sujets de tout devoir; — nul sujet, nul peuple protestant ne peut, sans inconséquence, blâmer son souverain de quoi qu'il se permette; — le protestantisme anéantit par le fait toute obligation morale entre le souverain et le sujet (1). »

On voit où le clergé catholique mènerait les souverains, s'ils se laissaient conduire, et combien il est impolitique, téméraire, de s'abandonner à sa direction. Dès qu'il est admis au conseil des princes, il y domine tôt ou tard, parce qu'il n'y est déjà reçu qu'en vertu de son propre ascendant. Et alors il dirige tout, mais principalement la politique intérieure. Il n'y a plus alors qu'un espoir, c'est que les ministres évêques ou cardinaux, les confesseurs ou directeurs des princes, des ministres, soient des hommes supérieurs. Encore est-il peut-être vrai de dire que le règne temporel de l'Église est fini, et que le plus grand génie échouerait en voulant le rétablir. Un prêtre au pouvoir, ou dirigeant celui qui s'y trouve,

(1) *Ib.*, p. 219-221. Ces propositions sont comprises implicitement dans celles que nous avons rapportées plus haut.

n'aurait peut-être rien de mieux à faire maintenant que d'oublier son caractère de prêtre. Mais cet oubli est-il toujours possible, et quand il l'est, est-ce toujours un bien (1)?

CHAPITRE IV

DES RAPPORTS DE L'ÉTAT AVEC LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE

SOMMAIRE :

De la société conjugale. — Liberté de se marier ou de rester célibataire. — Conditions juridiques du mariage. — De la monogamie et de la polygamie. — Du concubinat. — Le mariage n'est pas juridiquement indissoluble. — Obligations des parents envers les enfants et des enfants envers les parents. — Obligations respectives des maîtres et des serviteurs. — De l'esclavage domestique.

La société domestique, ou du moins la famille, est une société naturelle qui peut aider à atteindre toutes les fins de la vie.

I. La société conjugale, qui en est le principe, a d'ailleurs sa fin propre, la procréation des enfants et leur éducation, c'est-à-dire la propagation de l'espèce. Le reste n'est qu'un moyen que la nature emploie pour atteindre plus sûrement son but.

Nous avons ailleurs considéré le mariage au point de vue moral (2), nous ne l'envisagerons ici qu'à celui du droit, et plus spécialement encore par rapport à l'action juridique du pouvoir civil.

(1) V. Appendice XIe.
(2) *Ethique ou science des mœurs.*

Le législateur n'a pas plus le droit de forcer les citoyens au mariage que de le leur interdire. Tout ce qu'il peut faire, tout au plus, c'est de l'encourager indirectement. Je dis tout au plus, parce que les lois de priviléges à cet égard pourraient être injustes, et que, d'un autre côté, les hommes se marient volontiers sans qu'on les y encourage par des faveurs, quand on les gouverne avec équité. Le mariage n'a pas besoin d'autre encouragement. J'en dirais autant, à plus forte raison, de la fécondité des mariages. Faites régner la justice entre les hommes, rendez leur avenir assuré, et ils se multiplieront infailliblement.

L'union des sexes doit être volontaire pour être licite. Celui qui est soumis à la violence en pareil cas a le droit de se défendre par tous les moyens nécessaires, et la société doit punir sévèrement de semblables attentats. Ils sont doublement punissables, puisque la personne et la pudeur sont outragées.

On ne donne proprement le nom de mariage qu'à l'union des deux sexes qui est contractée pour la vie, dans la vue présumée d'avoir des enfants. Le législateur a le droit de ne regarder comme mariages que les unions de ce genre, parce que la raison, la morale, l'intérêt public, celui des conjoints, celui des enfants à naître, exigent en général que le mariage soit d'une durée indéfinie.

Cependant si l'on ne considère que le droit respectif de l'homme et de la femme, il est certain, en droit naturel, que leur union peut être aussi passagère qu'il leur plaît, que le législateur n'a pas le droit de s'y opposer, pourvu que la décence publique n'en soit pas choquée directement.

Il faut dire la même chose en ce qui concerne la polygamie et la polyandrie simultanées. Si toutesles parties intéressées agissent librement, avec suffisante connaissance de cause, la justice est respectée, mais la morale peut n'être pas satisfaite. Cependant s'il y avait dans un pays une grande disproportion entre le nombre des hommes et celui des femmes, comme à Botany-Bay, par exemple, la polyandrie ou la polygamie ne devrait pas y être civilement permise, alors même qu'il règnerait à cet égard le plus parfait accord entre ceux qui vivraient de la sorte ; il suffirait, pour donner au gouvernement le droit d'empêcher cet abus, qu'il y eût des femmes ou des hommes qui se plaignissent de l'accaparement. Ce n'est pas à dire cependant qu'on *puisse* jamais forcer quelqu'un, homme ou femme, à devenir l'époux de qui que ce soit ; il n'y a pas de circonstances imaginables qui justifient une pareille violence.

En morale, on regarde le mariage en ligne directe comme incestueux et criminel, mais on convient qu'il n'a pas essentiellement ce caractère entre frères et sœurs, puisque les enfants d'Adam durent s'unir à ce degré de parenté, et que la nécessité justifierait encore de semblables unions.

En droit naturel, il faut aller plus loin, et reconnaître que partout où il y a volonté suffisamment libre et éclairée, il n'y a pas injustice, lésion d'un droit, et par conséquent point d'empêchement juridique au mariage. Mais le législateur peut, dans l'intérêt des mœurs et du bien public, ne pas reconnaître certaines unions, par exemple celles en ligne directe, en ligne

collatérale au premier degré, ne pas leur accorder le caractère du mariage civil. Toutefois il ne peut pas intervenir et les dissoudre, parce qu'elles ne sont point des actions injustes et qu'alors même qu'elles seraient aussi peu morales qu'on le croit généralement, ce ne serait pas une raison suffisante pour qu'il les interdît, puisqu'il n'a pas mission de faire régner les mœurs au sein de la famille, mais seulement d'empêcher l'indécence dans les lieux publics.

Les auteurs de droit naturel se sont demandé si la volupté peut être le but ou l'un des buts du mariage en droit. Ils répondent diversement à cette question et la discutent presque tous en moralistes. En général ils traitent trop la matière au seul point de vue moral ; on voit qu'ils ne se font pas une idée juste et ferme de la différence de ces deux sciences. C'est à cause de cette confusion que quelques-uns ont été conduits à résoudre la question précédente par la négative, quand au contraire elle doit l'être par l'affirmative, si l'on considère le mariage comme une convention privée. Mais s'agit-il de savoir si le magistrat pourrait unir civilement deux individus de sexe différent n'ayant pour but *avoué* que la volupté, c'est là une autre question. Il devrait, ce nous semble, les faire expliquer sur leur intention relativement aux enfants qui pourraient naître de leur union, et s'ils refusaient de prendre à cet égard des engagements solennels convenables, les renvoyer à leur conscience sans les marier. Si ces explications ne sont point demandées en tout autre cas, c'est qu'on suppose aux fiancés les sentiments qu'ils doi-

vent avoir en faisant une démarche aussi importante.

L'autorité civile a-t-elle le droit d'intervenir, même sur la plainte d'un époux, afin de faire respecter ses droits par son conjoint? — S'il s'agit de droits relatifs aux biens, au respect extérieur de la personne, par exemple, pour se mettre à l'abri de mauvais traitements, nul doute que le magistrat peut et doit intervenir. Mais s'il s'agit de ce qu'on appelle plus particulièrement *devoir conjugal*, le magistrat peut seulement, si la demande lui en est faite, déclarer le mariage dissous, s'il lui est démontré que l'un des époux agit en cela méchamment ou pour d'autres causes qui auraient le même résultat, et dont nous parlerons bientôt. Mais il ne peut évidemment pas forcer à l'accomplissement du devoir en question. Ce côté de la vie conjugale est trop intime pour qu'il soit du ressort du droit extérieur; il n'appartient qu'à la morale (1).

Les mariages naturels, secrets, sont censés concubinats aux yeux de la loi, parce qu'il n'y a de mariage à ses yeux qu'autant que les formalités voulues ont été remplies.

Si les parents voulaient marier leurs enfants contre leur gré, le pouvoir civil devrait s'y refuser, et au besoin même empêcher cette tyrannie.

Mais peut-il faire marier des fiancés, dont l'un veut retirer sa parole malgré l'autre? — Je ne le pense pas; comme les fiançailles ne sont point un contrat civil, mais une simple promesse (*sponsio*) faite souvent sans solennité, sans témoins, ou tout au plus en

(1) V. KRUG, *Dicéologie*, p. 382 et s., qui a plus approfondi ce point que je ne me soucie de le faire.

famille, elles sont bien un engagement moral, mais non un engagement juridique. D'ailleurs le pouvoir agit sagement, dans l'intérêt des époux eux-mêmes, en refusant son concours pour forcer un fiancé à tenir sa parole. Seulement, s'il y a eu des dons faits en vue du mariage, ils doivent être restitués, et les dépenses remboursées de la part de celui qui retire sa parole.

Il faudrait encore décider de la même manière en droit si la femme avait été trompée et séduite, tant parce qu'il y a de sa faute, qu'à cause de la difficulté d'accueillir les preuves du fait, que pour éviter les tromperies auxquelles une femme rusée pourrait recourir pour établir une paternité toujours douteuse. Mais la cohabitation constitue le mariage naturel. S'il en est vraisemblablement résulté un enfant, le séducteur peut être civilement tenu à des indemnités envers la mère et son fruit. Nous admettons par conséquent la recherche de la paternité.

Le mariage peut toujours être dissous par la volonté des époux, s'ils ne portent en cela aucun préjudice à des tiers; car de même que c'est la volonté des parties qui fait le contrat, de même leur volonté doit suffire pour le rompre. L'officier de l'état civil *reçoit* seulement la déclaration de la volonté des époux de se prendre pour mari et femme, et lui donne un caractère solennel et public. Son intervention n'est donc qu'un accessoire au contrat. Elle n'est pas du tout nécessaire, à la rigueur, pour qu'il y ait promesse réciproque de s'épouser, pour que cette promesse puisse être tenue, pour que la cohabitation soit réelle et le mariage consommé. Mais alors, comme le pouvoir

ignorerait s'il y a eu mariage, il ne pourrait prendre sous sa protection ni les droits des époux, ni tous ceux des enfants à naître du mariage naturel, ni ceux des tiers. Si les intéressés pouvaient tous renoncer à cette garantie, les formalités civiles des mariages seraient inutiles. De même, si les époux veulent maintenir tous les droits que le pouvoir civil a placés sous sa protection lorsqu'il a reçu la déclaration qu'ils se prenaient pour mari et femme, il n'est pas nécessaire qu'il intervienne dans le divorce. Personne alors n'est intéressé à ce que la séparation des époux soit rendue publique; car ce n'est que pour lui donner de la publicité encore, et veiller à ce que les droits des tiers ne soient point lésés par la séparation ou par le divorce, que l'intervention du magistrat est exigée.

Du reste, lorsque les droits des tiers ne sont point engagés, il est naturel, il est juste que le pouvoir civil reçoive la déclaration que des époux se séparent, avec la même facilité à peu près qu'il reçoit celle de leur union. Il est prudent de mettre de la lenteur à céder au vœu de la dissolution; il serait injuste de ne pas finir par s'y rendre, quelles que soient les raisons qui font demander obstinément la dissolution du mariage.--Cette opinion n'est pas généralement adoptée, mais nous la croyons juste et conséquente.

Il doit la prononcer d'autorité, sur la plainte de l'un des conjoints, dans les cas suivants bien avérés, qui sont les principaux :

1° L'impuissance, si elle n'est ni passagère ni consécutive au mariage, ou si, antérieure au mariage, elle est incurable;

2° L'adultère;

3° L'onanisme, la pédérastie, la tribadie, la bestialité;

4° Le refus de la cohabitation;

5° L'abandon frauduleux (*malitiosa desertio*);

6° Les mauvais traitements excessifs, l'attentat à la vie, à l'honneur;

7° Les condamnations criminelles à perpétuité ou qui emportent une flétrissure, un déshonneur perpétuel;

8° Des maladies secrètes, incurables et dégoûtantes, qui auraient existé avant le mariage;

9° L'incompatibilité absolue d'humeur;

10° Le consentement mutuel (1).

Quant à la preuve de l'impuissance, elle est quelquefois difficile à connaître, et les mœurs publiques ne permettent pas le rétablissement du congrès (2).

La stérilité de la femme peut être une cause de divorce pour d'autres raisons que des raisons d'État. On peut tenir à laisser des héritiers de son sang et de son nom, ne dût-on laisser ni couronne ni renommée.

Le pouvoir civil ne peut recevoir, pour la sanctionner, la promesse des époux que le survivant ne se remariera pas. Ce n'est pas là un engagement de l'ordre civil, ni même de droit naturel; c'est seulement une affaire de conscience.

II. Dans le cas de la polyandrie, la superfétation n'étant ni probable ni prouvable, l'enfant n'appartient

(1) Voir une liste plus étendue dans notre ouvrage sur *le Mariage, la Séparation et le Divorce*, où tout ce qui regarde cette partie du droit public et privé est également traité avec plus de détails.

(2) Voir pourtant en faveur du congrès la savante monographie anonyme du président Bouhier : *Traité de la dissolution du mariage pour cause d'impuissance.*

toujours qu'à un père, qu'à une mère. Mais la paternité est cependant plus incertaine alors, en général, malgré toutes les précautions qu'on pourrait prendre pour en être sûr, que dans la monandrie : de là un désavantage réel pour l'enfant. Dans la polygynie, la même incertitude n'existe pas au sujet des mères, il est vrai; mais chacune d'elles ne peut avoir la même affection pour tous les enfants du mari commun : il arrivera bien plutôt que la jalousie naîtra entre les mères comme entre les épouses, et que les intrigues de sérail aboutiront là, comme ici, à des crimes. La nature continue à venger ainsi le mépris qu'on fait de ses lois.

L'obligation des pères et mères de nourrir et d'élever leurs enfants est double; elle se rapporte aux enfants eux-mêmes et à l'État. Elle dérive de la destinée de l'homme, de l'intention de la providence; c'est-à-dire de l'ordre naturel des choses que la raison présente comme bon, respectable et obligatoire. Celui qui procrée son semblable se charge par là même d'en faire un homme, autrement il lui serait permis de se jouer de la vie d'autrui.

L'État doit être instruit par un magistrat de la naissance d'un nouveau citoyen, afin qu'il puisse le prendre aussitôt sous sa protection. Il en fait provisoirement un de ses membres, parce qu'il y est en général intéressé, et qu'il veut s'attacher tous les citoyens en les prévenant par des bienfaits, en veillant sur eux, et, s'ils sont délaissés, en les adoptant.

Le père et la mère doivent avoir sur leurs enfants mineurs toute l'autorité nécessaire pour les élever; mais ils n'ont pas celle d'en disposer comme d'une

chose, puisque les enfants sont des personnes, des membres de la cité. L'État peut donc intervenir dans les rapports des parents avec leurs enfants à un double titre, pour prêter main-forte aux premiers, ou pour tempérer leur excessive rigueur ou leur faire accomplir leurs obligations.

Si les enfants mineurs se trouvent sans parents, personne n'est obligé de s'en charger; mais si quelqu'un le fait, il contracte par là même tous les devoirs des parents naturels, et le magistrat peut en exiger l'accomplissement.

Puisque les enfants doivent être traités comme des personnes et non comme des choses, les parents ou ceux qui en tiennent lieu n'ont pas le droit de les tuer, de les mutiler, de les vendre, de les maltraiter arbitrairement, et l'État ne pourrait même rien permettre de semblable. Il doit bien plutôt veiller non seulement à ce que rien de pareil n'arrive, mais à ce que le contraire s'accomplisse autant que les circonstances et le respect de la liberté et du domicile des citoyens le permettent.

L'abandon des enfants, leur exposition par les parents est donc un acte punissable, parce que c'est une sorte d'infanticide, surtout si l'État n'a pas ouvert des établissements où la misère et la honte puissent déposer le fruit de l'intempérance ou de la séduction. Les enfants infirmes, contrefaits, débiles, ne doivent pas plus être abandonnés que les autres, parce que leur caractère d'êtres humains les rend également sacrés.

L'autorité paternelle n'existe qu'au profit de l'enfant. Dès que celui-ci peut se passer de ses parents,

cette autorité n'a plus de raison ; elle prend donc fin. Si l'enfant continue alors à vivre avec ses parents, il devient leur associé. Il doit donc être libre de sortir de la famille et d'être complétement *sui juris* à cet égard. Si les parents ont besoin de l'assistance de leurs enfants pour subsister, ceux-ci sont obligés moralement de les secourir. Le législateur en a fait un devoir de droit dans tous les pays civilisés ; mais la loi de Solon y mettait une exception qui pouvait être utile : c'est le cas où les parents n'auraient pas rempli leurs devoirs envers leurs enfants en leur donnant un état. L'enfant de la femme publique était aussi dispensé, par le même législateur, de nourrir sa mère, quelque éducation qu'il en eût reçue. Nous croyons la première de ces dispositions juridiquement trop sévère, ou celle-ci pas assez. Il suffit de lire les motifs que donne Plutarque de la dernière, pour être convaincu qu'ils sont sans valeur. Qu'importe qu'un enfant ait été conçu par une mère qui ne cherchait que la volupté, si dès qu'elle est devenue mère elle en a rempli toutes les obligations? Qu'importe qu'une injuste opinion fasse retomber sur l'enfant une honte qui ne doit atteindre que sa mère, surtout si, comme on le suppose, celle-ci ne cherchait point la maternité? Est-ce une raison pour briser des liens naturels affermis par l'accomplissement des devoirs maternels, devoirs d'autant plus pénibles et plus méritoires qu'ils n'étaient point partagés par un père? Est-ce une raison pour que la mère, plongée dans la misère, peut-être accablée d'infirmités et encore poursuivie par l'opinion, soit abandonnée d'un

enfant qui n'a eu qu'à s'en louer? Nous ne disons pas cependant que Solon ait en cela manqué à la prudence ou à la morale (parce que le législateur n'a pas mission d'en faire de positive), ni même au droit, parce que les parents qui nourrissent et élèvent leurs enfants de leur mieux ne font que ce qu'ils doivent, et n'ont juridiquement rien à réclamer pour ne pas avoir manqué à cette obligation contractée par leur fait seul.

III. Le service domestique ne peut avoir sa raison de droit que dans un contrat. Et d'après les principes que nous avons posés sur la libre disposition de ses propres droits, de sa personne, ce contrat peut être indéfini quant à la durée du service, à sa nature et à son degré. Il n'est limité nécessairement que par les droits des tiers : c'est-à-dire que le service peut être le servage, mais un servage volontaire ; il n'y a que celui-là de juridiquement possible. Nous l'avons déjà prouvé. Toutefois le pouvoir public n'est pas tenu de prêter secours à celui qui réclame l'exécution de promesses immorales, qu'un honnête homme ne peut ni stipuler ni même accepter. Mais il n'est pas tenu non plus de protéger contre son maître celui qui a été assez imprudent pour se faire exclure, sachant bien l'étendue des obligations qu'il contractait. Le maître et l'esclave, ainsi abandonnés à eux-mêmes pour se faire rendre justice mutuellement, sont justement punis par cet abandon même de leur mépris pour la morale et la dignité humaine. Cependant si les mœurs étaient trop ouvertement outragées, par exemple par des mauvais traitements, par la mutilation, par le

meurtre de l'esclave, l'indignation publique obligerait le magistrat à interposer son autorité. Elle serait peut-être plus nécessaire encore, si le sens moral public pouvait n'être pas révolté d'un semblable traitement.

Hugo, ancien professeur de droit à Gœttingue, a soutenu la légitimité de l'esclavage involontaire. Il allègue en faveur de son opinion l'existence même de cette sorte d'esclavage pendant des milliers d'années, et cite à l'appui de cette thèse singulière, Job, Socrate, Platon, Scipion, Jésus-Christ, Marc-Aurèle, Papinien, Morus et Grotius. Il aurait pu citer encore Aristote, que Meister a vainement cherché à justifier complétement sur ce point. Du reste, le passage de la Politique d'Aristote (1) où l'auteur dit qu'il y a des esclaves par nature, prouve que ce grand génie avait bien quelques doutes sur la légitimité de l'esclavage, ou plutôt qu'il le regardait comme illicite en tant qu'institution humaine.

De leur côté, les jurisconsultes romains conviennent que la nature ne fait pas d'esclaves, que l'esclavage est par conséquent contre nature. C'est là un grand pas de fait depuis Aristote. Rousseau a fort bien dit, au surplus, que « s'il y a des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués. »

Quant à Jésus-Christ et à ses premiers disciples, s'il est vrai de dire qu'ils ne défendent pas *positivement* l'esclavage, il est faux de soutenir qu'ils l'approuvent par là même. Saint Paul et saint Pierre surtout

(1) *Polit.*, I, 2.

recommandent l'obéissance aux esclaves, mais ils recommandent aussi l'humanité aux maîtres. Saint Jacques prêche l'égalité en vrai radical, du moins l'égalité dans les relations privées, sinon dans les rapports de droit politique ou civil. On sait de plus que la fraternité devant Dieu, l'amour du prochain, était le grand précepte de Jésus-Christ. Or, je le demande, l'esclavage est-il compatible avec de pareils dogmes, de pareils préceptes?

Hugo se fonde encore sur ce que l'esclave est souvent plus heureux que l'homme libre, que le mendiant; sur ce que l'esclavage n'est pas plus dégradant au moral et au physique que certaine condition de domesticité ou de manouvriers. Il allègue en faveur de l'esclavage la beauté des Circassiennes. Mais tout cela ne prouve absolument rien en droit, non plus que le fait de l'esclavage chez les anciens et même chez les modernes, et Krug ne lui démontre pas mal qu'il raisonne aussi bien que s'il disait : *Baculus stat in angulo ; ergo pluit.*

Hugo convient du reste que l'esclavage, en droit, ne peut se déduire ni de la nature *animale*, ni de la nature *raisonnable*, ni de la nature *civile* de l'homme. On se demande alors d'où il le fait naître. Nous avons déjà répondu ailleurs au sophisme par lequel on prétend justifier l'esclavage des prisonniers de guerre, sous prétexte qu'on a le droit de les mettre à mort.

Quant à l'esclavage de la peine qu'on nous objecte, il faut dire que c'est improprement qu'on l'appelle ainsi. Un condamné n'est point condamné à l'esclavage, mais à une peine qui paraît juste. On le prive

de sa liberté parce qu'on ne peut pas faire autrement; on utilise ses forces, on le punit parce qu'on en a le droit, et dans son propre intérêt. Mais on ne se reconnaît pas le droit de lui faire endurer des peines que la loi ne lui inflige pas, et moins encore la peine capitale s'il n'a pas été condamné à mort; tandis que s'il était véritablement l'esclave de la peine, et par suite l'esclave de l'État, on pourrait aggraver sa peine à plaisir ou le mettre à mort sans autre forme de procès, puisque l'esclave est la *chose* de son maître, chose dont il peut disposer à son gré.

Comme nul n'est censé s'être fait esclave volontairement, ni rester de son plein gré en esclavage; comme l'esclavage démoralise les peuples chez lesquels il est admis, et finit par compromettre leur tranquillité, leur sûreté, le législateur fait sagement de l'interdire, ou s'il existe, de l'abolir dans ses États. Mais il doit le faire avec prudence, humanité et justice. Il doit concilier en cela l'intérêt public, les droits de l'esclave et ceux du maître, bien que ces derniers, considérés en principe, soient assez peu respectables. Cette question de *comment* est toute de politique, et ne doit pas nous occuper plus longtemps (1).

L'esclavage de la glèbe n'est guère plus équitable que l'esclavage proprement dit, et ne doit pas plus être toléré par le législateur (2).

Tout engagement ayant pour objet le service de quelqu'un pendant un temps déterminé, ou un travail

(1) V. sur ce sujet KRUG, *op. cit.*, p. 412 et suiv., et CHARLES COMTE, *Traité de législation*.

(2) KRUG, p. 413 à 416. — V. ce qui a été dit plus haut, p. 22 à 29, sur l'esclavage.

spécial, ne peut avoir pour matière éloignée du contrat que des choses qui ne sont point contraires à la justice. S'il est fait sans conditions à cet égard, il se conclut alors sous la protection de la bonne foi et de l'honnêteté. Par conséquent le maître ne peut exiger de son serviteur que le service ordinaire, service qui ne peut rien comprendre d'injuste ni d'immoral. Le magistrat peut donc être appelé par le maître pour se faire servir comme il pouvait raisonnablement espérer de l'être, ou par le serviteur pour se faire dispenser de ce qu'il ne devait pas s'attendre à être obligé de faire.

Le droit domestique comprend aussi celui des frères et sœurs naturels ou par alliance, celui de la tutelle et de la curatelle, du conseil de famille, et enfin celui de l'hospitalité. Nous avons déjà parlé du premier; l'un, le second, est suffisamment réglé par les codes, et enfin le troisième appartient plutôt au droit privé et au droit des gens qu'au droit public interne.

CHAPITRE V

DES OBLIGATIONS DU POUVOIR ENVERS LES PARTICULIERS RELATIVEMENT A L'EXTÉRIEUR.

SOMMAIRE :

La protection contre les attaques du dehors est un des devoirs de l'État — Mais ce genre d'obligation appartient plus particulièrement au droit international.

La société n'étant instituée que comme un moyen d'*existence*, de *sécurité* et de *perfectionnement*, le

pouvoir manquerait évidemment à l'un de ses principaux devoirs s'il ne protégeait pas les citoyens qu'il gouverne. Il est établi pour les protéger contre toute entreprise hostile, soit du dehors, soit du dedans.

D'ailleurs, au point de vue international, les gouvernants et les gouvernés ne font qu'un tout unique. Si l'une des parties de ce tout ne défend pas l'autre, elle n'obéit point à la loi de l'unité sociale et vitale ; il y a déjà dans cette indifférence un germe de mort et de dissolution. La vie politique est éteinte, et les éléments du corps social pourront être facilement séparés et dissipés par une force étrangère et ennemie. Ce ne sont pas là de vaines figures, mais des analogies bien marquées que l'histoire se charge de confirmer. Combien de fois n'est-il pas arrivé qu'un peuple livré à la guerre civile est devenu la proie d'un autre peuple plus fort parce qu'il était plus uni? Que le prince ou le peuple appelle à son secours une puissance étrangère pour soumettre son adversaire, il commet presque toujours une grande imprudence, car le pacificateur est souvent tenté de devenir un maître.

Nous reviendrons plus amplement sur cette question en traitant du droit international.

LIVRE III

RAPPORTS RESPECTIFS DE L'ÉTAT ET DES ASSOCIATIONS DIVERSES QUI PEUVENT SE FORMER DANS SON SEIN PARTICULIÈREMENT DES ASSOCIATIONS RELIGIEUSES

CHAPITRE PREMIER

RAPPORTS DE L'ÉTAT AVEC LES ASSOCIATIONS A BUT MATÉRIEL.

SOMMAIRE :

De la liberté d'association industrielle et commerciale. L'État y est intéressé. — L'association était un privilége sous le régime féodal. — Abolition des corporations. — La fraude intentionnelle et systématique dans les associations doit être empêchée ou réprimée par l'Etat. — Droit de police sur les associations. — La fin et les moyens d'une association doivent être légitimes. A quelles conditions il en est ainsi. — Monopole de l'Etat dans un intérêt public. — Monopoles plus apparents que réels de certaines professions. — Espèces d'associations. — Associations agricoles analogues à celles des sociétés fromagères. L'État doit y être très favorable. — Associations analogues dans l'industrie et le commerce. — Conditions de la légitimité de toute association. — Celles d'ouvriers, de patrons, entre ouvriers et patrons. — Concurrence en vue du monopole, illégitime, souvent mauvais calcul. — Unité de poids et mesures, et police à cet égard. — Association communale, départementale, nationale. — Contradiction de certains utopistes. — Partage désirable des terres communales — Communistes d'esprit tout contraire: certains Pères de l'Église, Machiavel, Proudhon.

I

Les citoyens doivent pouvoir s'unir entre eux dans la vue d'exercer une industrie ou un commerce. L'État leur doit même sa protection à cet égard. Il est

d'ailleurs intéressé à ce que les citoyens s'enrichissent, puisque leur richesse fait la sienne.

Aux temps des maîtrises et des jurandes, l'association n'était pas facultative; c'était une sorte de privilége et de monopole qu'exerçaient les corporations sous la protection de l'État. Turgot, dans son préambule de l'édit de 1776, fait admirablement ressortir ce qu'il y a d'illibéral, de contraire au droit commun et d'injuste dans l'institution qu'il va faire renverser par la main de son souverain, mais qui revivra un instant pour recevoir le dernier coup par le décret de l'Assemblée nationale du mois de mars 1791..

Mais l'industrie et le commerce sont tenus à la probité, et toute association qui ne serait qu'un leurre pour attirer des capitaux trop confiants, toute fraude systématique dans la confection ou le débit des produits est justement punissable. Et comme il vaut toujours mieux prévenir le mal que d'avoir à le punir, l'État a un droit de police sur toutes les associations industrielles et commerciales. Celui qui se met sciemment en contravention avec les lois et les règlements à cet égard, est d'autant plus répréhensible.

Si le but ou les moyens d'une association étaient essentiellement contraires à l'intérêt public ou aux droits d'une seule classe de particuliers, d'un seul citoyen même, l'association serait par le fait juridiquement impossible, et ses membres ne pourraient être considérés que comme des malfaiteurs.

Il peut se faire encore que la fin et les moyens d'une association n'aient rien en soi d'illégitime, mais que les circonstances physiques ou sociales où s'éta-

blit une industrie ou un commerce soient de nature à rendre l'une ou l'autre préjudiciable à une partie de la population. De là les informations *de commodo et incommodo* quand il s'agit de choisir le siége d'une industrie malsaine ou d'un voisinage désagréable, ou les restrictions apportées à la liberté industrielle et commerciale dans un intérêt de garantie ou d'utilité publique, comme le monopole des tabacs, des poudres, des monnaies, des postes, etc., que se réserve l'État.

C'est aussi dans un intérêt public que certaines professions, celle de pharmacien, par exemple, ne peuvent être exercées par le premier venu, ou sans les garanties nécessaires. Il en est de même de celles de médecin, de notaire, etc. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de toutes? Ce ne serait point revenir au système des corporations et des monopoles, puisque tout le monde aurait le droit de concurrence, en remplissant les conditions réglementaires exigées. Mais ce droit ne devrait pas être payé à l'État, autrement du moins que comme patente, et non point comme charge ou office.

Les sociétés industrielles ou commerciales, envisagées par rapport au mode d'association ou quant aux personnes associées, sont distinguées en plusieurs espèces, dont nous n'avons pas à nous occuper. Une autre division qui nous intéresse davantage est celle qui se tire de la nature de leur objet, suivant qu'il est agricole, industriel ou commercial, ou qu'à ce triple point de vue l'association a lieu entre ouvriers, entre patrons, ou d'ouvriers à patrons.

L'agriculture par association peut être conçue par rapport aux propriétaires-cultivateurs ou aux fermiers qui réunissent leur matériel d'exploitation, afin d'avoir plus de force et moins de frais dans leurs travaux. L'application de machines à vapeur plus ou moins coûteuses aux travaux des champs doit suggérer cette espèce d'association. Mais elle doit, au dire de certains économistes, conduire les petits propriétaires à une autre, celle de la fusion des domaines, représentés par actions et exploités en commun, avec l'immense avantage de distribuer à volonté les assolements, d'employer partout les meilleurs instruments aratoires, d'économiser les forces humaines, les frais d'emmagasinement, d'entretien, de gestion, de transport, etc. C'est ce qui se pratique déjà depuis longtemps dans les sociétés fromagères des montagnes du Jura. De cette manière aussi on aurait le double avantage de la petite propriété et de la grande culture. L'ouvrier de ferme, qui ne pourrait que très difficilement devenir petit propriétaire, pourrait plus facilement alors être lui-même associé à raison de son travail. Le petit propriétaire, qui ne pourrait autrement soutenir la concurrence du grand propriétaire ou de son riche fermier, pourrait dès lors se maintenir avec avantage. Les capitaux en s'associant pourraient se convertir en biens fonds, et acquérir ainsi une solidité et même une valeur qu'ils auraient difficilement dans beaucoup d'autres industries.

L'État ne peut qu'être favorable à l'association agricole; il y a profit pour lui, pour la population rurale, pour la santé, la force, la moralité et l'ordre publics,

à ce que les gros capitalistes ne s'emparent pas de la terre et ne chassent pas de leurs immenses domaines les populations rurales, soit par un mode d'exploitation qui n'exige qu'un personnel très restreint, soit en enlevant à la culture la majeure partie des terres qui en seraient susceptibles. Cet abus se fait aujourd'hui si cruellement sentir en Angleterre, que plusieurs économistes, d'ailleurs fort peu révolutionnaires, appellent un nouveau statut réel ou foncier dans un intérêt vraiment national.

Ce que nous disons de l'association en matière agricole peut s'appliquer à l'industrie manufacturière, ainsi qu'à l'industrie commerciale ou de transport et de vente.

En général toute association, quel qu'en soit le but, est légitime et doit être permise, protégée même par l'État comme un droit, aux conditions suivantes : 1° que le but et les moyens en soient légitimes; 2° que la santé et l'intérêt publics n'aient pas à en souffrir; 3° que l'association soit volontaire et libre; 4° qu'on soit libre également d'en sortir quand on en a fait partie ; 5° que les règlements et statuts soient soumis à l'approbation de l'autorité publique; 6° que l'inspection en soit toujours possible aux agents de l'État ayant caractère à cet effet.

Les grèves d'ouvriers n'ont donc rien d'illégitime en elles-mêmes, mais chacun doit avoir la pleine liberté d'y entrer et d'en sortir à son gré. Il en est de même des associations coopératives de toute nature. De même encore des associations des patrons entre

eux, et des conventions qu'ils peuvent faire avec leurs ouvriers, employés, etc.

Les associations industrielles ou commerciales en vue de faire tomber une concurrence et de créer ainsi une sorte de monopole ne sont légitimes, ou tout au moins honnêtes, qu'autant qu'elles ne travaillent pas systématiquement à perte ; et l'État, en sa qualité de protecteur du bien public, aurait le droit, le devoir même de s'opposer à des spéculations de cette nature. On ne doit pas avoir la liberté d'empêcher une concurrence honnête, utile au public, dans la perspective de réaliser de plus gros bénéfices. On sait d'ailleurs que le bon marché d'un produit, d'un service quelconque, détermine à une plus grande consommation, à un usage plus étendu, et que le bénéfice de l'entreprise peut être plus considérable si les prix sont très modérés que s'ils étaient beaucoup plus élevés.

L'unité de poids et mesures, la police à cet égard, sont un bienfait de l'État. C'est pour tout le monde un avantage, une règle et une tranquillité. La mauvaise foi seule peut n'y pas trouver son compte.

II

Toute association suppose une communauté d'intérêt et de biens, qui exclut à ce titre la propriété personnelle. La chose commune est d'un usage collectif, comme l'église, l'école, les pâturages publics, et tout ce qui peut servir à plusieurs sans se consommer. Mais certaines choses ne peuvent servir à personne qu'autant qu'elles sont détruites ou qu'elles deviennent propriété privée, par exemple le bois de

chauffage et de construction, excepté ce qui est employé aux bâtiments publics et aux services qu'ils comportent.

Les nécessiteux, si amis de la propriété communale qu'ils consentiraient volontiers à ce qu'il n'y eût plus de propriété privée, tout simplement parce qu'ils n'ont qu'à gagner à celle-là et rien à perdre à l'abolition de celle-ci, savent bien que les choses qui se consomment par l'usage, et qui ne servent qu'à cette condition, sont nécessairement destinées à devenir propriété privée. C'est donc la propriété privée qu'ils veulent pour leur compte, en déclarant la guerre à la propriété privée d'autrui. C'est bien cette propriété-là qui serait le vol, puisqu'elle ravirait des droits légitimement acquis (c'est du moins la présomption de droit). Il en est de même des choses qui ne se consomment pas par le premier usage, et qui sont susceptibles d'être propriétés privées, comme les terres, les maisons, les animaux domestiques, etc. Les communistes ne le seraient certainement pas au point de refuser le partage des terres communales et d'en accepter en propre ce qui pourrait leur en revenir. Il n'y a donc dans le communisme, qui ne mérite pas le nom de théorie, qu'une convoitise antisociale et contradictoire.

On comprend que ce qui vient d'être dit de la commune s'applique tout naturellement à une association plus large, telle que l'arrondissement, le département, la province, le pays tout entier, qui est la commune des communes, la commune nationale. L'application même est d'autant plus stricte que la

communauté est plus vaste, puisque les choses communes ne peuvent servir qu'à ceux qui sont en position d'en user, et qu'il faut, pour rendre cet usage possible à quelqu'un, arriver à des subdivisions qui mettent la terre et ses produits à la disposition de ceux qui l'habitent. Le système contraire ferait reculer la civilisation jusqu'à l'état le plus nomade.

Il y a cette autre contradiction dans les idées des communistes, de vouloir tout à la fois n'avoir pas la charge complète de leur existence, d'en laisser le soin à la commune, et cependant d'être indépendants et libres. Il est évident que si la communauté, la République est chargée du soin de pourvoir à la subsistance de tous les citoyens, elle doit avoir tous les droits, les moyens et l'action nécessaires pour suffire à cette tâche immense : elle doit, en conséquence, être armée de l'autorité indispensable d'assigner à chaque citoyen sa tâche dans l'atelier social, de forcer tout le monde à la remplir, de mettre en culture tous les terrains qui en sont susceptibles, de boiser ou reboiser ceux qui ne peuvent être mieux employés, de partager les produits du travail en raison de la participation de chacun à l'œuvre commune, de contraindre tout individu valide à produire au moins son nécessaire, de mettre au régime le plus dur le paresseux récalcitrant ou de le forcer à prendre sa part dans le labeur commun. Voilà donc une sorte d'esclavage de la peine qui va forcément s'introduire dans la commune. Une partie de la population sera nécessairement chargée de faire travailler l'autre. Si, de plus, la disproportion entre les besoins et les moyens de sub-

sistance devient excessive, la commune aura nécessairement le droit d'aviser, et par conséquent de rétablir l'équilibre par une réduction de dépenses qui rendra le peuple tout entier misérable, ou par une expatriation forcée (si elle est d'ailleurs possible!) qui sera comme un premier acte de désespoir, précurseur de mesures peut-être beaucoup plus dures, mais hélas! nécessaires.

Sans doute c'est là l'idéal d'un malheur possible; mais la communauté des biens est un autre idéal dont les folles et criminelles aspirations n'ont déjà produit que trop de calamités, malheureusement bien réelles.

Tout ce que les communes peuvent faire, dans l'état présent des choses, pour donner un nouvel essor à l'agriculture et venir en aide à la population mal aisée des campagnes, tout en la multipliant, c'est de partager les terres communales encore en friche. Il y a là, dans cette sixième partie de notre territoire, aujourd'hui si peu productive, une immense ressource, qu'il est urgent de mettre à profit. C'est bien le cas encore de respecter religieusement comme l'une de nos plus précieuses garanties d'aisance et de stabilité, la loi égalitaire des partages en matière de successions.

On sentira mieux encore tout ce qu'il y a de faux, d'injuste, et par conséquent de condamnable et de dangereux dans les théories communistes, par l'exposition succincte des plus innocentes, des plus généreuses mêmes, comme aussi des plus violentes ou des plus tempérées. Ce n'est que par l'association volontaire de la propriété et du travail librement dé-

battue et consentie par les intéressés, par un règlement basé sur la justice et la bienveillance réciproque, que les sociétés modernes peuvent rentrer dans l'ordre et marcher d'un pas sûr à de meilleures destinées. Mais il est évident que pour obtenir ce résultat, il faut plus de lumières et de bonne volonté qu'il n'y en a maintenant parmi les populations européennes, surtout en France, et qu'à cet égard encore le plus pressant des besoins est l'instruction morale, économique et juridique.

Si l'on veut savoir avec quel profit pour les pauvres populations les communautés, les gens d'Église même sont propriétaires à l'exclusion des individus, il n'y a qu'à se rappeler le régime de la mainmorte des abbayes, par exemple, celui du chapitre de Saint-Claude, le plus tenace, le dernier aboli en France. On y voit d'abord « une possession considérable rester pendant cinq cents ans dans les mains d'un monastère opulent, et y demeurer toujours dans le même état d'inculture. Ces moines de 790, contents d'avoir le terrain en leur pouvoir avec d'autres richesses, le tiennent pendant cinq siècles sous leurs mains et ne souffrent point qu'aucun autre y porte la fécondité. Ce n'est qu'à la sollicitation du prince, parce qu'il leur a promis la moitié du fruit d'une opération pour laquelle ils ne feraient rien et ne dépenseraient rien, qu'ils se sont déterminés à lui permettre de rendre utile un sol si longtemps négligé. » Et quel profit en ont retiré les malheureux cultivateurs admis à vivre en mainmortables sur les terres de ces seigneurs en camail ? Le voici : « Les étrangers qui résidaient sur

ces terres pendant un an et un jour devenaient esclaves; l'enfant né dans ce pays, s'il avait été quelque temps au dehors pour s'y instruire dans le commerce ou les arts, était privé de la succession de son père; la fille qui avait couché hors de chez son père la première nuit de ses noces, perdait non seulement le droit de lui succéder, mais encore l'héritage même qui lui avait été assuré la veille par un contrat solennel; le colon ne pouvait vendre dans sa vieillesse, pour soulager son indigence, le champ que dans la vigueur de son âge il avait acquis du produit de sa peine et de son travail; le commerçant ne pouvait hypothéquer son patrimoine au correspondant qui lui faisait crédit; les moines étaient toujours les maîtres de faire payer, contre l'ordre des lois, de préférence au plus ancien créancier, le dernier qui leur payait cet injuste privilége; les femmes n'avaient aucun privilége sur les biens de leurs maris pour se faire rendre leurs dots à la dissolution de leurs mariages; le chapitre, en s'emparant de l'héritage d'un père de famille dont les enfants n'étaient pas restés en commun avec lui, ne nourrissait ni la veuve ni l'orphelin, etc., etc. (1). »

La loi romaine avait déjà très bien aperçu l'infériorité de la propriété commune par rapport à la propriété privée au point de vue du produit : « Le vice naturel de la propriété commune est d'être négligée ; si l'on n'a tout, on est porté à croire qu'on n'a rien ; on laisse même dépérir sa part tout en convoitant celles

(1) *Collection des mémoires présentés au roi par les habitants du Mont Jura*, p. 64, 65, 98 et 99, dans la *Dissertation sur l'établissement de l'abbaye de Saint-Claude.*

des autres (1). » C'était aussi une maxime de l'ancien droit français que : *de biens communs on ne fait pas monceau ;* et si dans quelques provinces de France les paysans formaient entre eux des communautés, des coutumes, comme celle d'Orléans (art. 213), avaient cru devoir les abolir ; c'était peut-être là un autre excès.

Nos socialistes ne se doutent guère qu'en demandant la communauté des biens, la pâture par l'État, ils demandent la servitude. Et pourtant c'est ainsi ; il est même impossible que ce soit autrement.

III

La propriété personnelle, la propriété proprement dite, a été attaquée au nom de quatre intérêts : celui de la charité, celui de la domination, celui de l'indépendance et celui de la justice. Les Pères de l'Église, les théologiens d'après eux ; les partisans du prétendu droit de la force et du pouvoir absolu des princes, au nombre desquels il faut compter des théologiens, des publicistes et des courtisans ; les flatteurs du peuple ou ceux qui en avaient ou les justes rancunes, ou la convoitise, l'envie et les autres passions antisociales ; les prolétaires et les déshérités qui ne pouvaient consentir à l'être ; enfin les économistes, frappés de la disproportion entre la part du travail dans la production de la richesse et celle qu'il retire dans la distribution qui en est faite : tous ont trouvé que la pro-

(1) L. 2, Cod., t. 34 : *Quando et quibus quarta pars*, etc.

priété, l'immobilière surtout, ou était inadmissible ou devait être soumise à un régime bien différent de celui qui a existé autrefois, et même de celui qui existe encore.

On comprend qu'il ne s'agit pas ici de faire l'historique de ces doctrines. Nous donnerons seulement une idée des unes et des autres, en nous attachant à quelques noms propres (1).

1° Les Pères de l'Église.

Les conseils de morale privée, de perfection chrétienne, de charité en un mot, qu'on lit dans l'Évangile, s'ils devaient être pris à la lettre et servir de base aux lois positives, seraient assurément peu favorables à la propriété privée, ou du moins à l'usage personnel qu'on en peut faire. Mais il faut dire aussi que si ces conseils de perfection étaient suivis par tout le monde, le nombre et la mesure des besoins existants seraient tellement réduits que l'assistance serait loin d'être ruineuse pour les riches. Il n'y aurait plus que des misères imméritées. Elles seraient dès lors peu nombreuses relativement, très dignes du plus vif intérêt d'ailleurs, par conséquent faciles à secourir, et très certainement secourues de la manière la plus efficace.

Il est bien vrai que l'Évangile ne dit point de ne secourir que la misère innocente ; sa pitié est plus large, sa compassion plus généreuse.

C'est moins, en tout cas, contre la propriété elle-

(1) L. Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes.*

même qu'il s'élève, que contre la dureté de cœur qui n'en fait pas un charitable usage.

On aurait donc tort de voir dans les hyperboles des Ambroise et des Augustin des réquisitoires sérieux contre la propriété privée, et l'on peut être assuré que s'ils avaient prévu les conséquences que des passions ennemies devaient un jour tirer de leurs déclamations communistes ou socialistes, ils auraient singulièrement modifié leur langage, d'ailleurs littéralement inadmissible. On peut en voir les excès dans Barbeyrac (1) et dans Troplong (2).

Il n'est pas aussi facile d'excuser les théologiens de Louis XIV du reproche de servilisme et d'attentat dogmatique contre la propriété privée. Bossuet lui-même, Bossuet surtout, dans sa *Politique tirée de l'Écriture*, n'a que trop justement encouru les mêmes reproches.

2° *Les partisans du droit de la force et de la domination absolue du prince. — La Sorbonne.*

Nous ne citerons ici qu'une décision étrange de la Sorbonne. Nous la prenons dans un des ouvrages si pleins de faits de M. Laurent. « La Sorbonne, consultée sur la question de savoir si Louis XIV pouvait disposer à son gré de tous les biens de ses sujets comme des siens propres, répondit affirmativement. Louis XIV ne douta plus, dit Saint-Simon, que tous les biens de ses sujets ne fussent siens, et que ce

(1) *Morale des PP. de l'Église.*

(2) *Influence du Christianisme, etc, Mémoires de l'Acad. des Sciences morales et politiques.*

qu'il n'en prenait pas et qu'il leur laissait ne fût de pure grâce. »

Comme cette manière de voir n'était que la conséquence de sa théorie royale de la souveraineté, il est tout naturel que si la théorie vient à changer, si la souveraineté est transférée du monarque au peuple, le peuple en tant que communauté soit considéré comme propriétaire universel et absolu. C'est la même erreur renversée; l'une engendre l'autre. Aussi M. Laurent ajoute-t-il : « Le Directoire, prenant le *Contrat social* pour son évangile politique, transporta au peuple, à la nation, à l'État la souveraineté absolue que Louis XIV s'était attribuée par l'absorption de l'État dans sa personne. Mais par une conséquence inévitable, le peuple peut abdiquer l'exercice de ce pouvoir absolu entre les mains d'un seul, et passer ainsi de la démocratie à la monarchie la plus despotique; cela s'est vu et peut se voir encore. » Mais ceci nous sort de la question de la propriété, et de la manière dont la théorie du communisme a pu s'établir. Revenons-y donc, et consultant l'histoire des théoriciens de la communauté des biens au nom de l'égalité absolue, recueillons-en un fâmeux qui n'a pas été assez remarqué, quoique sa doctrine ne soit ni la moins brutale ni la moins dangereuse : nous voulons parler de Machiavel.

3° Machiavel, socialiste égalitaire.

Machiavel se distingue des communistes en ce qu'il est pour la spoliation pure et simple des riches par les pauvres. Il n'invoque pas comme d'autres le

droit éternel d'une communauté entre les anciens possesseurs et les nouveau-venus; non, l'égalité fondée sur la probité lui suffit.

Il y a là une erreur, et une obscurité qui peut être une erreur encore. La probité est une vertu morale, de for intérieur, qui est assurément très désirable, mais dont les rapports sociaux extérieurs doivent pouvoir se passer : la justice effective, matérielle, suffit à la rigueur. Quant à l'égalité, elle doit être fondée sur des lois équitables, être proportionnelle et non absolue. Il n'est pas permis de négliger ce point, et moins encore de prendre l'une de ces égalités pour l'autre. Mais ce n'est pas seulement en république que l'égalité devant la loi et une loi fondée sur la justice sont nécessaires; c'est aussi en monarchie, sous tous les régimes possibles, à moins que la monarchie et les autres régimes non républicains ne soient essentiellement des régimes de privilége et d'injustice. Telle paraît bien être la pensée de Machiavel. Alors la république seule serait un régime de justice, et l'on s'étonnerait moins que l'auteur du *Prince* et le profond commentateur de Tite-Live n'eût été au fond qu'un républicain. Reste à savoir par quels moyens la république pouvait, suivant lui, être fondée. Ici on retrouve les procédés, les voies expéditives, radicales, violentes qu'on lit dans *Le Prince*. A cet égard, il laisse bien loin derrière lui les utopies de Campanella, de Morus, de Bacon (*Nova Atlantis*), de Morelly, de Mably, d'Harrington, de Babeuf, d'Owen, de Saint-Simon, de Fourier, de Cabet, de Proudhon, de Pierre Leroux; et

les établissements des Hussites (Moraves, Hernuttes), des Quakers, des Anabaptistes (Munzer, etc.) n'ont rien de commun avec les moyens violents, sanguinaires du publiciste florentin. En voici la preuve.

Suivant lui, la monarchie est impossible dans un État où règne l'égalité, de même que la république où l'égalité ne règne pas.

Mais à quelle condition l'égalité est-elle possible? A la condition de la probité.

« L'Italie, dit-il (1), est de tous les pays de l'Europe le plus corrompu. La France et l'Espagne ne le sont guère moins. L'Allemagne seule conserve de la probité et de la religion; aussi voyons-nous encore dans ce dernier pays quelques républiques libres. Elles ont disparu partout ailleurs.

« Les causes de la probité germanique, de la pureté des mœurs qui rend les républiques possibles chez les Allemands, sont de deux sortes : le défaut de relations de ces peuples avec les peuples corrompus de l'Europe, et la haine qu'ils portent aux gentilshommes et à leur genre de vie. »

Mettons à la place des gentilshommes dont parle Machiavel, les riches et les bourgeois, et nous aurons la théorie de cet auteur appropriée à notre état de choses. Cette théorie, comme on va le voir, ne diffère en rien des conceptions les plus extrêmes qui depuis plusieurs années tiennent presque tous les peuples de l'Europe en éveil.

Suivant l'illustre secrétaire de la république de

(1) *Discours sur Tite-Live*, I, 55.

Florence, les Allemands de son temps avaient une telle aversion pour les nobles (*gentiluomini*), qu'ils les regardaient comme des ennemis déclarés (*inimicissimi*); ils assommaient (*ammazano*) ceux qui d'aventure leur tombaient entre les mains. Ces nobles étaient pour ces vertueux républicains le principe de toute corruption, la cause de tout scandale.

Mais qu'étaient donc ces gentilshommes qu'on exterminait ainsi ? A quelles conditions du moins méritaient-ils un pareil sort, suivant Machiavel? A quelles conditions méritait-on le titre de gentilhomme? On était regardé comme tel, si l'on était gros propriétaire rentier. C'est le bourgeois rentier d'aujourd'hui (1).

« Ces gros propriétaires rentiers, continue Machiavel, sont pernicieux dans toute république et dans tout pays (*in ogni provincia*); mais ils le sont surtout lorsque, indépendamment de leurs terres, ils possèdent des châteaux-forts et des sujets qui leur obéissent. Le royaume de Naples, le territoire de Rome, la Romagne, la Lombardie, regorgent de ces deux espèces de gentilshommes. Telle est la raison pour laquelle jamais république ni État vraiment politique n'a pu s'y établir. Cette race d'hommes (gros propriétaires oisifs et seigneurs) est essentiellement ennemie de toute cité digne de ce nom..... Il suit de

(1) La définition de l'auteur italien est très circonstanciée et très remarquable ; la voici littéralement : *E per dichiarire questo nome di gentiluomini quale e' sia, dico che gentiluomini sono chiamati quelli, ch' oziosi vivono dei proventi delle loro possessioni abbondantemente, senza avere alcuna cura o di coltivare, o d'alcun' altra necessaria fatica a vivere.*

ce qui précède que si l'on veut établir une république dans un pays où il y a beaucoup de gentilshommes, il faut commencer par s'en défaire complétement (*spegnere tutti*). »

Voilà une mesure radicale ; elle n'est tempérée que par cette réflexion : qu'on échouera généralement si l'on entreprend d'établir une république dans un pays mal préparé pour la recevoir ; qu'il faudrait pour réussir un homme d'une capacité et d'une autorité peu communes.

On le voit, Machiavel n'a pas moins bien conseillé les peuples que les rois. On s'est imaginé mal à propos qu'il n'avait donné de leçons qu'aux princes ; et ceux qui le croyaient républicain ont pensé que les avis qu'il donnait aux têtes couronnées étaient surtout des avertissements aux peuples. Il a été plus droit au but, il a dit aux peuples : « Voulez-vous être maitres de vos destinées ? Défaites-vous de l'inégalité des conditions et des fortunes, des gros propriétaires, des gentilshommes, des seigneurs. » Il a dit aux rois : « Voulez-vous maintenir votre autorité, l'étendre même ? Corrompez les peuples, semez l'inégalité, le luxe d'un côté, la misère de l'autre ; créez des distinctions honorifiques, des nobles et des seigneurs. » Voilà toute la politique de Machiavel ; il est inutile de la chercher ailleurs. Elle n'est qu'hypothétique ; elle n'a rien d'absolu. Machiavel était déjà l'homme du succès et du fait ; il ne reconnaissait point de droit absolu.

Comment se fait-il que des doctrines qui n'ont d'autre prétention, sous la plume du publiciste flo-

rentin, que d'être appropriées au but qu'il suppose au pouvoir, le succès, soient les mêmes qu'on proclame aujourd'hui en se fondant sur la liberté, l'égalité, la fraternité, sur la justice et la charité? Serait-ce qu'au dix-neuvième siècle comme au quinzième le succès serait tout et la justice rien? Serait-ce que la violence, aujourd'hui comme alors, est le moyen qu'on préfère, parce que le triomphe de la force est le but que pardessus tout on ambitionne? Est-on meilleur ou pire lorsqu'on fait crûment appel à la ruse et à la violence, ou lorsqu'on colore ses appétits de domination des apparences de la sympathie et de la justice? N'y aurait-il pas dans ce dernier cas un vice ou une erreur de plus?

On trouvera en tout cas préférable une théorie raisonnée, fût-elle fausse, par laquelle la commune possession n'est au fond que le droit pour l'État d'exiger que l'usager de la chose de tous n'en use pas au détriment de la communauté. Telle est la théorie de Proudhon.

4° Proudhon, ou la propriété commune du sol et la possession individuelle substituées à la propriété privée.

La propriété commune, à l'exclusion de la propriété privée, et cela dans l'intérêt de l'égalité, sans laquelle il n'y avait pas de république possible pour Machiavel, n'a pas eu de nos jours de partisan plus systématique que P.-J. Proudhon. En fait d'immeubles, l'État, suivant lui, doit seul être propriétaire; l'individu n'a droit qu'à une possession, qui est elle-même subordonnée à l'usage profitable à tous qu'il en sait

faire, et c'est l'État qui est juge souverain de cet usage.

Voilà le dernier mot de la première doctrine de Proudhon sur la propriété foncière. Plus tard, il se montra bien moins antipropriétaire; on peut même dire qu'il se fit le patron de la propriété et l'adversaire plus prononcé qu'il ne l'avait été jamais du communisme égalitaire.

C'est sa première doctrine que nous entendons examiner ici. Ce travail n'est que la reproduction d'un article publié du vivant de Proudhon (1), et auquel il n'a rien répondu. Nous lui laissons le caractère d'actualité qu'il avait alors.

Il ne suffit pas, disions-nous, de déclamer ou de s'indigner, il faut répondre.

Un paralogisme veut une réfutation et peut toujours l'obtenir. Il y a, certes, beaucoup de *pourquoi* et de *comment* auxquels la raison n'a pas de réponse à donner, mais il n'y a pas de sophisme qu'elle ne puisse démêler si elle veut user méthodiquement de ses moyens.

Il ne suffit pas non plus d'établir d'une manière plus ou moins satisfaisante une thèse qu'on croit vraie ; il faut encore repousser les objections qui tendent à la ruiner : car si ces objections étaient insolubles, la vérité serait de leur côté, et l'erreur de l'autre. Il y a plus : la vérité fût-elle pour la thèse qu'on affectionne, il faudrait encore faire justice d'objections qui empêchent certains esprits de

(1) Dans la *Revue de droit français et étranger*, t. VI, 1849.

l'adopter, qui donnent même à l'erreur une telle apparence de vérité que beaucoup de gens s'en trouvent séduits.

Il y avait deux partis à prendre à l'égard de la théorie de P.-J. Proudhon contre la propriété : ou s'en amuser comme d'une débauche d'esprit, ou s'en occuper comme d'une œuvre dangereuse. C'est ce qui a été fait. Mais il faut convenir qu'en vrais Français que nous sommes toujours, nous avons beaucoup plus ri à cette occasion que nous n'avons raisonné, et que ceux qui ont raisonné ne l'ont fait qu'à demi. Nous n'en exceptons pas les deux adversaires les plus considérables de Proudhon. Malheureusement, ces quasi-réfutations ne réfutent rien, et le ton d'indignation ou de mépris par lequel on a l'air d'en vouloir finir, ne vaut pas une bonne raison ; il produit d'ailleurs un effet tout contraire à celui qu'on voulait obtenir. Je ne sais s'il y a des grands seigneurs dans la république des lettres ; mais ce qu'il y a de certain, c'est que Proudhon a suffisamment d'instruction, de talent, d'esprit et peut-être d'influence pour qu'on évite avec lui les airs cavaliers. Il faut montrer à ses partisans qu'il est dans l'erreur, et non les rattacher encore plus fermement à ses doctrines en laissant soupçonner l'impuissance d'y répondre. Nous ne disons pas qu'il faille lui démontrer, à lui, son erreur ; ses ressources dialectiques étant très grandes, et son amour-propre pour le moins ordinaire, il bataillerait longtemps sans doute avant de se rendre, et ne se rendrait peut-être jamais. Ce n'est pas lui qu'il s'agit de dissuader, mais les personnes de bonne foi qu'il

est parvenu à ébranler ou à séduire. Inutile de nier qu'il y en ait; ce serait détourner les yeux du mal pour en nier stupidement l'existence. Nous affirmons au contraire, et pour le savoir très pertinemment, que Proudhon a plus de sectateurs intelligents qu'on ne pense ou qu'on n'a l'air de le penser dans une certaine région politique. Il faut accepter ce fait comme tous les faits qui sont en dehors de notre pouvoir, et agir en conséquence.

Je crains donc que le fait ne soit pas assez connu, et je crois qu'on est resté bien au-dessous de la tâche qu'il impose.

On a si peu étudié le livre de Proudhon, tout en faisant semblant d'y répondre ; on y a si peu répondu en général, qu'on n'a pas aperçu qu'il voulait substituer à la propriété une certaine possession. C'est ce système de possession qui constitue la partie positive de sa doctrine, relativement à la propriété. C'était donc là ce qu'il fallait plus spécialement examiner ; car si la possession, telle que l'entend Proudhon, ne peut remplacer utilement la propriété, il faudra bien respecter cette dernière, ne fût-ce que comme un moindre mal.

Et puis, grâce à nos habitudes d'esprit fort peu scolastiques, grâce peut-être à notre ignorance des règles les plus vulgaires de la logique, il ne s'est pas trouvé un seul champion de la propriété pour dire à Proudhon : « De deux choses l'une : ou vous prétendez définir la propriété en disant qu'*elle est le vol*, — ou vous prétendez faire autre chose. Si c'est une définition que vous nous donnez, il s'ensuit démons-

trativement, puisque toute définition doit être réciproque, que *le vol est la propriété*. Ce qui signifie sans doute que le vol est la seule manière légitime d'acquérir. Mais alors quel serait le moyen de conserver? — Si vous n'entendez point définir la propriété en disant qu'elle est le vol, ce n'est plus qu'une manière oratoire de parler, mais qui est assez énigmatique pour demander une explication, et cette explication, votre livre tout entier est destiné à la donner. Voyons-la donc. »

Ainsi, Proudhon n'a certainement pas voulu définir la propriété en disant qu'elle est le vol ; une pareille définition serait contradictoire, absurde; la propriété ne serait pas alors la propriété; il n'y en aurait pas, il n'y aurait pas de vol (1).

Proudhon n'a donc pas dit ce qu'il semble dire et ce qu'on lui a fait dire tant de fois. Nous ne serions donc pas du tout surpris qu'il pût aujourd'hui se montrer partisan de la propriété, tout en soutenant qu'il est d'accord avec lui-même (2). Les esprits subtils semblent plus souvent se contredire qu'ils ne le font réellement; mais ceux qui les entendent ou qui les lisent, n'ayant pas entre les mains le fil délié qui permet de sortir du labyrinthe, s'égarent dans les tours et les détours de raisonnements sans fin. Si nous ne nous trompons, Proudhon en veut beaucoup moins maintenant à la propriété qu'à la manière dont elle est réglementée; c'est une autre constitution de la

(1) Ou bien la propriété *privée* serait un vol fait par les particuliers à la propriété *collective* ou commune, la seule que reconnaîtrait l'auteur.

(2) C'est ce qu'il a fait plus tard dans son livre sur l'*Impôt*.

propriété, et non son renversement qu'il demanderait. Mais craignant tout d'abord de ne pas frapper assez fort, voulant d'ailleurs faire sensation, il a si peu ménagé le paradoxe qu'il l'a peut-être poussé jusqu'à l'absurde. Il fallait être lu ; pour être lu, il fallait étonner ; pour étonner, il fallait de l'audace ; et l'audace dans les théories, c'est le sens commun pris à rebrousse-poil ; c'est Diogène muni d'une lanterne en plein midi et cherchant un homme au plus épais de la foule. Voyons donc ce que Proudhon n'a pas voulu apercevoir, et ce qu'il croit avoir trouvé.

Le livre *Qu'est-ce que la propriété?* se divise naturellement en deux parties : l'une *négative*, et de beaucoup la plus considérable, dans laquelle on sape à coups redoublés, et de la manière en apparence la plus forte, l'établissement de la propriété; l'autre *positive*, où l'auteur établit les principes du régime qu'il voudrait substituer à celui de la propriété.

Nous avons donc bien plus à nous défendre qu'à attaquer, et l'on sait qu'en dialectique comme à la guerre, ce n'est pas la position la plus avantageuse. Il s'agit moins, à proprement parler, d'examiner une doctrine *antipropriétaire*, que de répondre à des difficultés plus ou moins nouvelles dirigées contre le principe de la propriété. Cependant, comme on prétend substituer un ordre de choses à un autre, c'est encore défendre celui-ci que de montrer l'impossibilité, ou tout au moins l'insuffisance de celui-là. Ce rôle agressif nous est donc imposé par la nécessité même de défendre la propriété.

Nous suivrons pas à pas notre subtil raisonneur,

sauf à ne nous attacher qu'à ce qu'il y a de plus fort ou de plus spécieux dans son argumentation.

Proudhon consacre le premier chapitre de son ouvrage à l'exposition de sa méthode; il y définit à sa manière les mots *révolution* et *progrès*. Nous n'avons pas à nous occuper de ces préliminaires.

Dans le second chapitre, il examine les doctrines de Reid, de Destutt de Tracy, de Cousin, de Pothier, de Toullier, etc., sur le fondement du droit de propriété.

Quoique nous n'ayons pas à justifier la doctrine de ces auteurs, nous essaierons du moins de faire voir qu'elle n'a pas été parfaitement comprise par Proudhon, et qu'elle n'est pas non plus aussi complétement insoutenable qu'il paraît le croire.

Reid, à l'exemple de Cicéron, a comparé la terre à un théâtre où chacun prend la place qu'il trouve vacante, et la garde jusqu'à la fin du spectacle. Il nie que la propriété soit de droit naturel; il la considère comme de droit acquis, tout en regardant la terre comme un bien commun à tous les hommes. Il émet de plus l'opinion que chacun ayant le droit de vivre, chacun a le droit de se procurer des moyens d'existence.

Je ne m'attacherai pas à rechercher si tout ce que dit cet auteur est parfaitement conséquent, ni s'il n'aurait pas pu être plus explicite. Un seul point doit, ce me semble, être ici envisagé comme l'expression principale de sa doctrine : c'est la comparaison de l'appropriation des choses dont on a besoin, et pour le temps où l'on en a besoin, avec le fait de s'approprier une place au spectacle.

Or, en considérant ce qui se pratique dans ce dernier cas, et en suivant jusqu'au bout la comparaison dont il s'agit, il faut conclure :

1° Que si le *droit de propriété* n'est pas naturel, il en est autrement de celui d'*appropriation;* et c'est ce qu'on entend ici par droit naturel de propriété. Cette distinction très importante est trop généralement oubliée;

2° Mais que ce droit d'appropriation, tout naturel qu'il est, par cela seul que c'est un droit, ne peut, sans contradiction, aller jusqu'au droit de déposséder quiconque possède déjà;

3° Que par conséquent, s'il n'y a pas place pour tout le monde, il faut que les derniers venus restent sur leurs pieds, ou même à la porte;

4° Que si l'on n'a pas le droit d'occuper deux places, c'est parce qu'une seule suffit pour jouir commodément du spectacle, et qu'il faut pareillement dans la vie reconnaître, consacrer le droit des premiers venus sur tout ce qui est nécessaire à la fin de l'existence;

5° Que le droit de vivre et de se procurer les moyens de subsistance est subordonné au droit des autres sur ces mêmes moyens, sans quoi on pourrait avoir le droit de vivre aux dépens de la vie des autres, ce qui est contradictoire;

6° Que dans l'impossibilité où sont les hommes de vivre tous comme on a le droit de vivre d'après l'idéal de la destinée humaine, ceux qui sont en légitime possession de moyens d'existence doivent en jouir paisiblement, sans quoi la violence, la guerre, l'extermination seraient mises à la place du droit pour ré-

gler les prétentions contraires; que, toutes choses égales d'ailleurs, la différence entre l'occupation et la non occupation légitime doit être décisive, suivant la règle : *Prior tempore, potior jure;*

7° Qu'il n'est par conséquent pas douteux que les habitants d'une île auraient le droit de n'accueillir que momentanément des naufragés, si les moyens de subsistance fournis par l'île n'étaient pas et ne pouvaient pas être au-dessus de leurs légitimes besoins. Or la terre habitable n'est qu'une île où les premiers venus sont des naufragés qui en ont pris possession. D'où l'on voit que Proudhon s'abuse en prétendant combattre la propriété par les principes de Cicéron et de Reid.

Destutt de Tracy soutient que la propriété est une nécessité de notre nature; qu'elle entraîne de fâcheuses conséquences, il est vrai, mais que ces conséquences sont inévitables; que le *mien* et le *tien* ne sont pas d'invention humaine; qu'avant toute convention, cependant, le droit d'appropriation était indéfini; qu'il a été restreint par les conventions, d'où le juste et l'injuste ont pris naissance; que besoins et moyens de les satisfaire, droits et devoirs dérivent de la faculté de vouloir; mais que l'idée de la propriété ne peut être fondée que sur celle de la personnalité (1).

Il est juste de dire, en effet, que la distinction du

(1) Kant, dans ses *Éléments métaphysiques du droit,* Locke avant lui, et Sieyès, dans sa fameuse brochure *Qu'est-ce que le tiers?* avaient déjà donné cette base psychologique au droit de propriété. Cousin l'a reproduite de nos jours, et dans ces derniers temps encore.

mien et du *tien* est aussi naturelle, aussi peu d'invention humaine que celle du *moi* et du *toi*, et qu'elle suppose la réflexion et la personnalité. Tel est le côté vrai de la doctrine de Tracy sur ce point. Mais il n'est pas vrai que les conventions fassent le juste et l'injuste, car les conventions ne paraissent elles-mêmes respectables que parce qu'elles sont subordonnées à la conception de justice; et ce principe : *On doit garder sa parole*, n'est pas le résultat d'une convention. De plus, il y a des droits qui veulent être reconnus sans convention, par exemple tous les droits relatifs à l'indépendance personnelle, à la vie. Il en est de même de ceux relatifs à l'occupation des objets destinés à être immédiatement consommés; de même encore de l'occupation très restreinte d'une partie de la terre. Les conventions servent beaucoup moins, dans le principe, quand elles n'ont pas pour objet l'échange, à faire naître les droits qu'à fixer leurs limites.

Il est bien certain que l'activité volontaire est une *condition* sans laquelle la notion de droit n'existerait pas, bien qu'on puisse supposer des êtres inactifs, ayant des besoins, de l'intelligence, et servis par des êtres intelligents, moraux et actifs; mais une condition n'est ni un principe ni une cause proprement dite. Voilà en quoi nous trouverions la doctrine de Tracy attaquable. Nous avons dit en quoi nous la trouvons vraie; et c'est précisément en ce point cependant que Proudhon prétend, au contraire, qu'elle est inadmissible.

Victor Cousin a pu dire avec raison que la liberté

est sainte, respectable, et qu'il lui faut un théâtre et des moyens d'action. Mais si l'on prenait cette proposition dans un sens absolu; si l'on ne subordonnait pas le droit d'être libre, comme le droit même d'être, au respect du droit d'autrui; si l'on ne voulait pas reconnaître qu'il est des circonstances où notre droit peut disparaître en face de celui des autres, qui ont été plus diligents ou plus heureux, on émettrait un principe d'une généralité excessive et fausse; on donnerait à tous, toujours et dans toutes circonstances, le droit d'en tirer les conséquences les plus injustes. On donnerait au naufragé qui convoite la planche de salut d'un compagnon d'infortune le droit de le déposséder et de se sauver à ses dépens; on proclamerait le principe de la force, on le mettrait à la place de celui de la justice et du droit; car quel autre moyen de décider entre des positions qu'on prétend toujours être rigoureusement égales, alors même qu'elles diffèrent par des circonstances objectives, telles que la priorité d'occupation? — Mais est-ce là ce que veut dire Cousin? Nous ne le croyons pas.

S'il est vrai maintenant que la propriété primitive ait eu pour condition l'occupation, il ne l'est pas que l'occupation réelle soit une condition nécessaire de la propriété actuelle; car que peut-on occuper autour de soi quand rien n'y est vacant?

Peut-on soutenir aussi, et d'une manière absolue, que le travail doive être joint à l'occupation pour qu'il y ait propriété, même dans le principe des établissements humains? — Nous ne le pensons pas; car cette condition est d'autant moins nécessaire que les

hommes sont plus clairsemés et qu'ils sont moins civilisés. Supposez deux sauvages qui vivent dans le voisinage l'un de l'autre des produits de leur chasse et de leur pêche; ne peuvent-ils pas, ne doivent-ils même pas convenir des limites de leurs excursions, et ne sont-ils pas tenus de les respecter, sans qu'ils fassent, du reste, aucun établissement dans l'intérieur de ces limites? En seraient-ils d'ailleurs capables? Au surplus, le travail suppose l'appropriation de la matière travaillée, bien loin de la fonder.

Disons donc que le travail n'est pas nécessaire pour qu'il y ait propriété, *surtout* dans le principe des sociétés, mais que si le travail vient s'ajouter à l'occupation, la propriété est d'autant plus respectable.

Si des philosophes nous passons, avec Proudhon, aux jurisconsultes, à Pothier, à Toullier, nous ne les trouverons pas non plus exempts de reproches, mais nous ne pourrons nier cependant qu'il n'y ait du vrai dans leur doctrine.

Pothier, à l'exemple de Grotius et autres, admet une sorte de propriété commune, indivise, *à priori,* résultant de je ne sais quelle donation faite par Dieu au genre humain, donation dont le titre même se trouve dans la Bible. C'est là un non-sens : Dieu n'a ni donné ni refusé la terre aux hommes; il a purement et simplement mis leur nature en harmonie avec celle de la terre. Refuser la terre aux hommes, ç'aurait été les anéantir; la leur donner, supposerait leur préexistence à ce fait et la non nécessité de la terre à leur existence; ce qui est absurde.

Pothier, en faisant faire cette donation universelle

à tous les individus du genre humain, donne lieu comme Reid, comme Cousin, si on veut prendre leur parole à la lettre, de conclure que quiconque n'a pas renoncé à son droit, à sa liberté, peut réclamer, et au besoin ressaisir par la force ce qui lui revient du patrimoine commun. C'est bien pis encore si, confondant le droit et la morale, l'on admet, avec la plupart des moralistes et des jurisconsultes, qu'un pareil droit est inaliénable. Il faut convenir alors qu'on n'a rien de bon à répondre aux prolétaires qui traitent les propriétaires en ennemis, qui les regardent comme des voleurs et qui proclament contre eux, avec Proudhon, le droit d'une éternelle revendication.

En effet, si la terre a été donnée à tous les hommes indistinctement plutôt que d'avoir été mise au concours des plus diligents et des plus dignes, si la circonstance d'une occupation primitive raisonnable est insignifiante, il faut être conséquent et répondre d'une manière satisfaisante à tous ceux qui demandent du pain et des garanties suffisantes d'en avoir sans le mendier. Or, c'est ce que j'estime impossible avec les principes dont je viens de parler.

Mais le côté vrai de la doctrine de Pothier, c'est que le genre humain, en se multipliant, sent la nécessité de s'appliquer à l'agriculture, et que ce genre de vie veut de la sécurité et de l'avenir, deux choses qui sont impossibles sans la propriété.

Proudhon prétend que la possession, et une possession qui pourrait être à chaque instant ravie, qui ne serait garantie que pour un an, suffirait. Nous ne le pensons pas. Nous nous expliquerons plus longue-

ment sur ce point quand nous examinerons le côté positif de son système, tel qu'il l'a présenté à la fin du chapitre deuxième.

Toullier, pénétrant un peu plus avant que Pothier, mais attribuant comme lui le partage des terres, la propriété à la multiplication du genre humain, affirme que si la propriété est possible avant l'établissement de la loi civile, ce n'est qu'une propriété *passagère;* qu'elle n'est rendue *permanente* que par la loi civile; qu'en dehors de cette loi, la possession est toujours jointe à la propriété; mais que la loi civile vient rendre ces deux choses séparables, et donner au propriétaire la faculté de vivre sans travailler, faculté qu'il regarde par conséquent comme entièrement de droit civil, comme relevant uniquement de la volonté du législateur.

Si Toullier a voulu dire que sans la loi civile la propriété n'a pas de *garantie*, qu'elle est passagère en fait, il a eu raison; mais s'il a prétendu que ce droit n'est alors que provisoire, qu'il passe *de lui-même*, sans abandon ou sans un acte de transmission de la part du propriétaire, c'est une erreur; car la propriété est, comme droit, indépendante de la volonté du législateur. Elle a une base plus solide.

Toullier nous semble se tromper encore, lorsqu'il donne la loi civile comme cause de la séparation de la possession et de la propriété. Il y a là une double erreur : 1° on confond un acte physique, la détention, avec un rapport purement rationnel, la propriété; 2° on affirme que le législateur fait ici une chose qu'il aurait pu se dispenser de faire.

Il n'en est rien cependant; la loi civile ne pouvait, sans manquer à la justice, dénier aux propriétaires la faculté de céder l'exploitation de leurs terres à ceux qui veulent bien s'en charger, qui n'y trouvent pas moins leur compte que le propriétaire lui-même, ainsi que la société.

Un propriétaire, sans avoir de grands domaines, a le droit de dire au prolétaire : « J'ai peu de forces physiques, peu de goût pour la culture de la terre; j'aimerais mieux me livrer à l'industrie, à l'étude, aux beaux-arts, et rendre à la société des services d'une autre nature. Vous qui êtes robuste, qui aimez la vie des champs, qui vous sentez peu de goût et d'aptitude pour des occupations qui me conviennent, faites valoir mon domaine; nous en partagerons les produits. Je vous les abandonnerais bien tout entiers, si vous pouviez prendre l'engagement de me faire vivre, moi et mes enfants, petits-enfants, etc., dans l'aisance où vous me voyez, et qui est le fruit du travail et de l'industrie de mes pères; mais c'est un engagement que vous ne pouvez prendre, et je ne pourrais compter sur son exécution, quand même vous seriez assez téméraire pour vous obliger de la sorte. Je me contenterais encore moins de la simple promesse que vous pourriez me faire, vous et tout le reste de la société dont je suis membre, de me faire vivre en achetant *librement* les produits de mon travail; je me mettrais ainsi à la merci de tout le monde. Trouvez donc bon que je garde ma propriété. Si mes propositions vous conviennent, acceptez-les. Si elles ne vous conviennent pas, si vous pouvez faire mieux, vous êtes libre : je

sacrifierai mes goûts à la nécessité; et la propriété, loin de vous faire la loi cette fois, loi d'ailleurs que vous auriez bien voulu accepter, la recevra de vous. Ne dites pas que je vous parle d'un droit chimérique, en me donnant comme propriétaire, car vous admettez l'occupation comme fait et comme droit; vous admettez la possession, le travail. Vous savez du reste comment la société a été organisée, ou plutôt s'est organisée jusqu'ici; ce n'est ni vous, ni moi, ni personne qui avons fait cet état de choses; mais enfin nous le subissons tous; nous ne pouvons pas faire qu'il n'ait pas été et qu'il n'ait pas porté ses fruits. Si vous prétendez que nous pouvons y mettre fin et en établir un autre pour l'avenir, je l'accorde en un sens, mais à la condition que ce nouvel état de choses sera fondé en droit ou en raison, ou, dans le cas contraire, qu'il sera librement accepté de tout le monde sans exception. Vous ne vous attendez pas à cette unanimité, et peut-être même seriez-vous le premier à vous opposer à l'établissement d'un système qui serait contraire à la justice ou à la morale. Il ne reste donc plus qu'à faire régner le droit, à l'ériger en règle souveraine, en loi. » Or, j'ai fait voir ailleurs (1), et après beaucoup d'autres, que la propriété, malgré ses inconvénients, ses abus possibles, réels même, est un droit naturel, et que ce droit est plus avantageux à la société, à tous ses membres en général (je ne parle pas des exceptions, le sort des principes ne peut en dépendre), que le régime de la communauté. Nous ne

(1) Dans les *Principes du droit privé*.

tarderons pas à nous assurer que celui de la possession n'est guère moins fécond en fâcheuses conséquences; mais en eût-il moins que la propriété, ce que je nie, celle-ci, étant de droit naturel, ne peut être anéantie par aucune autorité humaine.

Nous dirons donc, en résumant cette appréciation des doctrines de quelques philosophes et jurisconsultes sur la propriété :

1° Qu'ils ont émis sur le droit de propriété des principes trop larges quant à la lettre, ce qui les rend équivoques ou faux;

2° Que ces principes pris abstraitement et à la lettre aboutissent aux conséquences de l'égalité absolue et d'une loi agraire perpétuelle, conséquences qui ont été tirées par Proudhon;

3° Mais que tel n'est point l'esprit de ces doctrines, et qu'il y a par conséquent abus véritable à tirer de pareilles conséquences;

4° Que ces conséquences fussent-elles vraies, ce ne serait pas une raison pour donner gain de cause à celui qui les déduit; mais qu'il nous a paru faire quelquefois violence aux auteurs qu'il cite, ou refuser d'entrer dans leur esprit et de sous-entendre avec eux les restrictions ou les explications qu'ils admettaient intentionnellement;

5° Qu'il faut seulement modifier les formules des principes, les rendre plus précises, leur ôter ce qu'elles ont de vague et d'équivoque, sans renoncer à la propriété que les principes qu'elles expriment sont destinés à établir;

6° Que Proudhon ne distingue pas assez nettement

le droit de la morale, puisqu'il n'admet pas qu'on puisse transiger sur un droit naturel;

7° Qu'il fait de la société un être par trop distinct (1), tandis qu'elle ne contient véritablement de réel que les individus dont elle se compose; qu'il n'y a par conséquent pas d'autres espèces d'obligations possibles envers elle que celles auxquelles on peut être tenu envers l'ensemble de ses membres ou quelques-uns d'entre eux seulement;

8° Qu'en conséquence il est faux de lui faire occuper un territoire avant qu'un certain nombre de ses membres s'y soient établis;

9° Que sa possession n'est distincte de celle de chacun des individus qui la composent qu'à titre de domaine éminent;

10° Qu'à ce titre seul, elle peut rendre possesseur d'un fonds encore vacant, à la condition du travail;

11° Qu'autrement elle n'aurait aucun droit d'imposer cette condition à personne; qu'une majorité qui tiendrait un pareil langage à une minorité abuserait de sa force, sortirait de son droit et agirait contrairement au bien-être commun et à la prospérité générale;

12° Que, dans un contrat social, on pourrait bien convenir à l'unanimité qu'il n'y aurait plus propriété, mais simplement usufruit; mais que ce contrat social

(1) La société est un être *collectif*, mais non *distinct* des membres qui la composent. Comme être collectif, elle peut avoir, il est vrai, des droits distincts de ceux de chaque individu, mais qui sont encore des droits au profit de ces individus, considérés comme réunion, comme corps social.

n'a jamais existé, qu'il ne peut pas se présumer, puisque les faits sont entièrement contraires à ces intentions supposées;

13° Que, dans la réalité des choses, la propriété, comme droit naturel, ne peut être ni accordée ni refusée en principe par un législateur quelconque, parce qu'elle ne dépend pas de l'autorité sociale et qu'elle est de droit naturel; mais que tous les membres d'une société pourraient seulement renoncer individuellement et personnellement (chacun pour soi, et pour soi seulement, et non pour ses enfants) au *droit de propriété* qu'il pourrait avoir, ou au *droit de devenir propriétaire* qu'on a toujours, mais dont l'exercice, subordonné à mille circonstances extérieures, n'est *pas toujours* possible.

Ces deux sortes de droits ont été très souvent confondus, et cette confusion est très fertile, comme il est facile de le voir, en conséquences désastreuses.

Abordons cette fois le côté positif de la théorie de Proudhon, et voyons ce qu'il entend par cette *possession* qu'il voudrait voir substituée à la *propriété*. Pour être court, ne voyons dans son livre que les propositions capitales, mais voyons-les toutes, et sans transitions ou ambages littéraires aucuns.

« L'occupation, dit-il d'abord, conduit à l'égalité et empêche la propriété. »

L'occupation ne *conduit* à l'égalité à aucune époque. Dans le principe, chacun occupe suivant ses besoins et ses forces. Plus tard, lorsqu'il n'y a plus de quoi prendre et de quoi laisser, on occupe individuellement

le peu que l'on trouve vacant. Si l'on est plusieurs, il convient en effet de se partager également; mais par cela seul qu'on ne possède pas en commun, et qu'il y a cependant égalité dans le partage, l'inégalité va bientôt naître, par suite de la différence qui existe entre l'activité, l'intelligence, l'économie des propriétaires, comme aussi par suite des circonstances extérieures diverses où ils se trouvent.

L'occupation n'empêche point la propriété, car il est faux que tout homme ait droit d'occuper par cela seul qu'il existe; il faut, de plus, qu'il y ait quelque chose de vacant. Peu importe encore la variation du nombre des occupants, si l'on a décidé avec raison que les biens délaissés par un défunt, par un absent seront dévolus à ses enfants ou à ses proches. Or, c'est ce qui a été fait par des raisons de droit naturel (1), de bon ordre public et d'intérêt général.

L'occupation n'est donc point *subordonnée à la population*, elle *demeure fixe en droit.* Si elle circule, et la propriété avec elle, c'est suivant une ou plusieurs lignes toutes tracées par la loi d'après la règle de l'équité et de la justice, du moins dans la nouvelle législation française.

« Tout occupant est nécessairement possesseur ou

(1) Nous avons établi ailleurs (V. note précédente) le droit naturel des successions; il est fondé sur ce que: 1° le père doit assurer l'existence des enfants auxquels il donne le jour; 2° les enfants, à la mort du père de famille, sont généralement en possession depuis longtemps; 3° le testament présumé du père serait en faveur de ses enfants; 4° la loi, ne reconnût-elle pas au père de famille le droit de disposer en faveur de ses enfants, devrait le faire elle-même; autrement on dérangerait toutes les existences, toutes les habitudes; on éteindrait toute émulation, tout esprit d'économie; on retomberait dans le système de la communauté.

usufruitier, et par conséquent obligé d'user de la chose qui lui est confiée conformément à l'utilité générale, dans une vue de conservation et de développement de la chose; il n'est point maître de la transformer, de l'amoindrir, de la dénaturer; il ne peut diviser l'usufruit de manière qu'un autre exploite la chose pendant que lui-même en recueille le produit; en un mot l'usufruitier est placé sous la surveillance de la société, soumis à la condition du travail et à la loi de l'égalité. L'homme reçoit son usufruit des mains de la société, qui seule possède d'une manière permanente : l'individu passe, la société ne meurt jamais. »

1° Si l'individu ne peut être propriétaire, la société ne peut pas l'être davantage; l'humanité seule pourrait avoir le droit de posséder d'une manière permanente et d'investir les sociétés et les individus de la possession, de surveiller la manière dont on posséderait, etc. C'est d'ailleurs ce que l'auteur reconnaît quelque part. Mais où l'humanité tient-elle ses conseils? où sont ses mandataires, ses représentants? Cette fiction n'a donc aucune valeur *juridique*, parce qu'elle est sans pouvoir exécutif correspondant. Elle n'a qu'une valeur *morale*, parce que, sous ce point de vue, le pouvoir exécutif est dans chacun de nous.

2° La possession permanente de la société, ses droits de contrôle, et la sanction de ces droits, c'est-à-dire la faculté de dépouiller l'individu, de le dessaisir, etc., ressemble si fort au droit de propriété, que refuser de la dénommer ainsi, c'est plutôt disputer sur les mots que sur les idées.

3° Le propriétaire privé lui-même, dans l'état actuel des choses, ne consomme pas la terre, il en jouit. A la vérité, son usage n'est pas toujours calculé sur l'utilité générale ; il se sert de sa chose pour son plus grand avantage (tel du moins qu'il le sent et le conçoit). Fort heureusement qu'en cherchant son utilité particulière, s'il le fait en respectant les droits d'autrui et le sens commun, c'est-à-dire s'il n'est ni voleur ni fou, il contribue par là même au bien général ; tantôt plus tantôt moins, tantôt d'une manière tantôt d'une autre. Il pourrait mieux faire quelquefois, j'en conviens ; mais s'il a l'esprit de travers, s'il est paresseux, débauché, etc., rendra-t-il plus de services à la société dans le système de la possession que dans celui de la propriété ? Ne pourra-t-il pas mal administrer le coin de terre qui lui aura été confié ? On lui en retirera la possession, je le veux bien ; mais qui le nourrira ? Voilà donc un homme qui, dépossédé, va se trouver dispensé de pourvoir à sa subsistance ; il s'enfoncera de plus en plus dans ses mauvaises habitudes, et deviendra plus à la charge de la commune dans ce système que dans l'autre. Si ses enfants sont jeunes, il faudra les nourrir avec lui du pain de l'aumôme ; ils tomberont dans la même dégradation que leur père. S'ils sont grands et forts, et qu'on les envoie en possession à la charge de prendre soin de l'auteur de leurs jours, quel avantage trouve-t-on là sur le système actuel, où le père de famille qui administre par trop mal peut être interdit ? Ce dernier système est bien plus favorable à l'autorité paternelle, au respect filial et à tous les sentiments de famille.

4° La responsabilité du fonds confié, la charge de le conserver, de l'améliorer même, jointes à la défense de le transformer et à l'impossibilité de faire des économies ou de les utiliser autrement qu'en consommant : tout cela fera naître des règlements communs qui, par cela seul qu'ils frapperont tout le monde également, ne seront ni sévères ni respectés de personne. Ils devront n'exiger de chacun que ce qu'on peut attendre des pères de famille les moins diligents, autrement ils seraient faits à dessein de déposséder tous ces derniers, et mettraient sur les bras des hommes laborieux tous ceux qui ne le sont pas ou pas assez. Il faudrait, ou nourrir ces derniers sans les occuper, ou les faire travailler pour la société, dont ils deviendraient inévitablement les esclaves.

Que serait-ce s'ils avaient la liberté de se marier? Ils pourraient donner encore bien plus d'embarras aux possesseurs que les prolétaires n'en donnent aujourd'hui aux propriétaires.

Et pourquoi, dans le système de la possession, travaillerait-on au delà de ce qui serait nécessaire pour satisfaire à ses besoins personnels? Qui est-ce qui aurait le droit, l'intérêt même d'exiger davantage, quand on ne pourrait acquérir avec l'espoir fondé de conserver son acquisition ?

Il ne faut parler ici ni de la société ni de ses conducteurs; car la société se composerait de ceux qui posséderaient en travaillant, et de ceux qui ne posséderaient pas, par la raison qu'ils seraient indignes.

Ce ne sont pas ceux-ci qui auraient le droit d'être difficiles. Les premiers auraient un intérêt tout con-

traire. La seule chose qui pourrait les stimuler, ce serait l'amour du bien-être, du confortable. Mais, outre que ce goût est beaucoup moins noble et moins utile à la société que celui d'acquérir des propriétés, il n'y aurait guère moyen de le satisfaire, puisqu'on devrait à la société, à titre d'indemnité, le surplus de ce qui serait nécessaire à l'entretien de la famille.

De là la nécessité de lois somptuaires, et par conséquent l'extinction du seul moyen d'émulation.

Et quand même il reviendrait quelque chose de cette rente servie par le possesseur à la société (qui serait ici un vrai propriétaire), à celui qui lui rend des services, comme il ne lui reviendrait jamais en raison de ses fermages, et qu'il n'y aurait que le mauvais possesseur qui retirerait plus qu'il ne donnerait, suivant ce système d'égalité absolue, tout l'avantage serait pour la paresse et la gourmandise. Il y aurait donc, comme dans la communauté, une émulation pour mal faire.

Il ne faut pas non plus parler ici des jouissances artistiques et intellectuelles ; car qui pourrait consacrer exclusivement sa vie aux arts et à la science?

Le goût et l'amour de l'étude déclineraient donc avec les moyens de cultiver les arts et d'étudier.

La barbarie est donc aux portes des *possessionnistes* comme à celles des communistes.

5° La défense de transformer sa possession (ce qui veut dire sans doute de lui donner une autre destination que celle voulue par la société, ou de la faire valoir autrement qu'il n'est d'usage), est entièrement contraire à l'amélioration des méthodes, au progrès

de la science agronomique, au développement de l'industrie, au bien-être particulier et général.

6° Mais ce qu'il y a de plus illibéral, de plus opposé même au droit de vivre en choisissant le mode de travail ou d'industrie qui convient le mieux, c'est l'interdiction de posséder un fonds sans le faire valoir par soi-même. Déjà nous avons touché ce point.

Si vous ne laissez pas au possesseur la perspective de jouir un jour, ou de faire jouir les siens du produit de son travail et de ses épargnes, et par conséquent de pouvoir placer sûrement ses économies, en acquérant la possession assurée (la propriété) de biens plus ou moins considérables, en l'achetant de ceux qui ne peuvent ou ne veulent plus la faire valoir, vous portez atteinte à la liberté des transactions ; vous transgressez le droit dans l'un de ses points les plus importants, en même temps que vous coupez les ailes au génie de l'industrie. Et cela, sous le prétexte chimérique et mensonger que la société aurait *le droit* de s'opposer à ces sortes d'opérations, parce qu'elle y serait intéressée !

Mais qu'est-ce donc que la société, dès qu'on fait abstraction de ceux qui la composent? Ce n'est plus qu'une pure idée de rapport collectif, sans besoins, sans intérêts, sans droits.

Allons plus loin : la société, de quelque manière qu'on l'entende, pourvu qu'elle soit quelque chose, qu'elle ait personnalité et volonté, peut très bien convenir que la propriété sera établie dans son sein. S'il y a unanimité à cet égard, la propriété, fût-elle contraire au droit naturel, est licitement établie. Mais la

propriété n'est point opposée au droit naturel ; bien au contraire. Et dès lors, elle peut et doit être reconnue de tous, fût-elle imposée par la minorité à la majorité : car où est le droit, là est la justice, peu importe le nombre. C'est bien autre chose quand le nombre et la justice se trouvent réunis.

Nous n'hésitons donc pas à penser que la défense de séparer la possession ou l'usufruit de la charge de faire valoir par soi-même, est contraire à l'équité, à la liberté, au progrès de l'agriculture, des arts et des sciences, à la richesse et au bien-être général ; que ces inconvénients sont plus graves et bien plus certains encore, quand on veut en outre courber tous les membres de la société sous le mortel niveau de l'égalité absolue, égalité qui est impossible, parce que la nature soumet l'homme à sa loi, bien loin de se soumettre à celle de l'homme. Celui-ci peut la modifier en la prenant en droit sens, en agissant sur elle par elle-même ; mais la renverser, la changer, la maîtriser, jamais..

7° Combien toutes les conséquences pernicieuses du système dont nous venons d'examiner les fondements ne seraient-elles pas plus désolantes encore avec l'incertitude de pouvoir transmettre à ses enfants son droit de possession ! Et c'est cependant ce qui aurait lieu dans le système possessionniste. La succession pourrait y être établie de fait, mais pas de droit. De plus, elle subirait des modifications qui nous sembleraient peu avantageuses, sous prétexte de conserver les biens dans les familles et de respecter la loi de l'égalité.

Pour obtenir le premier de ces avantages, on devrait déclarer les filles mariées incapables de succéder; ce qui ne serait point, suivant nous, une mauvaise loi politique, puisqu'elle serait éminemment favorable au bonheur domestique et à la morale. Mais ce n'est pas là ce qu'on propose : on veut que la fille, quoique mariée, hérite de son père, comme les garçons eux-mêmes; et l'on prétend néanmoins conserver le bien dans les familles, et d'autre part, rester fidèle au principe de l'égalité.

Pour atteindre ce dernier but, on veut que la fortune d'un ascendant, à un degré quelconque, soit toujours partagée également entre tous les descendants. Mais on n'a pas prévu :

1° Que les parts primitives peuvent disparaître dans quelques degrés intermédiaires;

2° Qu'elles peuvent se confondre avec des acquisitions, des donations;

3° Qu'elles peuvent être dissipées par l'inconduite d'un père de famille;

4° Que l'avantage sera toujours pour la branche qui aura le plus d'enfants, et que ce système de partage, loin d'inspirer la prudence de ce côté-là, y serait entièrement contraire.

Nous ne prétendons pas énumérer tous les inconvénients attachés à ce mode de succession; mais ceux que nous venons d'indiquer sont graves et incontestables.

Ils en produisent d'autres qui ne sont pas moins dignes d'attention, tels que le découragement ou le défaut d'émulation et d'économie.

Nous ajouterons en finissant que la fille, en passant dans une autre famille, et en y emportant sa part des biens de son père, y emporte aussi son sang, quoiqu'elle change de nom : que par conséquent, si elle transmet les biens de son père à des enfants qui n'en portent pas le nom, elle ne fait cependant pas sortir les biens de sa famille paternelle, puisque ses enfants sont aussi certainement les petits-fils de son père que ceux de ses frères. C'est le sang qui fait la famille paternelle, et pas le nom. Le nom ne fait que la famille civile (1).

Nous pouvons donc conclure, ce nous semble, que Proudhon n'a pas prouvé que la propriété ne soit pas de droit naturel; — que l'occupation ne soit pas nécessaire à son établissement primitif; — que la loi civile puisse établir la possession à la place de la propriété ; — que l'égalité doive être la conséquence soit de l'occupation naturelle, soit de l'envoi en possession par la société.

Nous concluons encore de ce qui précède : que la possession ou l'usufruit, mis à la place de la propriété, est sujet à des inconvénients bien plus graves et plus nombreux que ceux qui résultent de la propriété telle qu'elle est établie et régie par nos lois, si imparfaites encore qu'elles puissent être; enfin, que

(1) M. Ahrens fait remarquer que la plupart des auteurs modernes, tels que Kant lui-même, Fichte, Gros, Krug, Haus, Droste-Hulshoff, Rotteck, et beaucoup d'autres, n'admettent aucune espèce de succession en droit naturel, « pas plus que de droit de tester, parce que la mort éteint tous les droits de l'homme. » (T. 2, p. 298 du *Cours de droit naturel.*) Voir l'examen de cette question dans nos *Principes du droit privé.*

la propriété, comme faculté juridique et d'un exercice relatif du droit d'appropriation, est de droit naturel, et qu'elle doit être respectée comme telle, malgré les inconvénients auxquels son usage peut quelquefois donner naissance; que ce n'est par conséquent pas même ici une question de plus ou de moins grands avantages, soit d'un côté, soit d'un autre; mais que la chose fût-elle considérée au point de vue de l'utilité seulement, il n'est pas douteux que le régime de la propriété ne soit préférable mille fois à celui de la possession.

Dans le troisième chapitre de son mémoire, Proudhon se propose de démontrer que « la propriété ne peut avoir sa raison de droit ni dans le consentement universel, ni dans la prescription, ni dans le travail, pas plus que dans l'occupation et la loi civile, en un mot que la terre est inappropriable. »

I. Le *consentement universel*, s'il était possible, produirait, en fait de droit positif, tout ce qu'il voudrait, par la seule raison que nous avons tous le *droit* (je ne dis pas la faculté morale) de disposer de nos droits.

Mais si le droit de propriété, loin d'être immoral, est au contraire juste et salutaire, le consentement universel est complétement inutile pour l'établir.

D'ailleurs, si ce consentement était nécessaire pour établir la propriété, il ne s'ensuivrait pas, comme on le prétend, qu'il dût être réciproque et qu'il dût y avoir égalité; car les uns pourraient fort bien consentir à se livrer à l'industrie, d'autres aux arts, etc.

Ils pourraient consentir encore à un partage inégal, et dans ce cas, comme dans celui d'égalité de partage, à ce que les lots passassent des pères aux enfants. De là l'inégalité dès la première ou dès la seconde génération.

II. Il n'est pas étonnant que la *prescription* ne produise pas la propriété *primitive*, puisqu'elle suppose un propriétaire antérieur. — On ne peut donc rien conclure ici de son insuffisance. Ce n'est pas la question : il s'agit d'*occupation* et non de prescription.

Si l'on dit que le propriétaire antérieur existe, que c'est tout le monde, et qu'on veuille empêcher de sortir de l'indivision par cette voie, voici les conséquences qu'il faut admettre : chacun reste de droit possesseur de toutes choses et toujours ; ce qui n'est que la communauté primitive, avec impossibilité juridique d'en sortir, et par conséquent la possession de quoi que ce soit assurée à personne, la guerre toujours imminente, la force substituée au droit.

Mais cette propriété de tous sur tout, qui n'est qu'une faculté juridique considérée abstraitement et d'un exercice conditionnel de plus en plus restreint, ne serait pas un obstacle à la prescription, si la prescription était nécessaire pour devenir propriétaire primitif ; car celui qui agirait en cette qualité serait déjà investi du droit qu'il réclame, il ne lui manquerait que d'en faire l'application à un objet spécial. Il aurait donc un *juste titre*, à moins qu'il ne fût défendu à tout le genre humain d'exercer ses droits. Si, de plus, la possession est publique, continue in-

tentionnellement, certainement et visiblement (s'il y a des signes non équivoques de cette intention), elle devient propriété ; c'est-à-dire qu'il y aurait injustice à la troubler. Elle doit rester *paisible*. Toute *interruption* qui ne serait que la conséquence de la violence, ne pourrait tourner contre elle.

Supposer que la bonne foi du possesseur qui prétend devenir propriétaire est une erreur de droit, sous prétexte qu'il ne peut être qu'usufruitier, c'est commettre une pétition de principe : car il s'agit, dans la pensée de l'auteur, de prouver que l'usufruit seul est possible juridiquement.

Il est encore inutile de nous parler d'un temps indéfiniment long qui aurait converti la possession en propriété ; il est plus vrai de dire que le temps, par lui-même, est impuissant à changer la nature d'un droit.

Il n'y a effectivement rien à prescrire, rien à changer ici ; le possesseur devient immédiatement propriétaire par l'intention qu'il a de le devenir en s'emparant d'une chose qui n'appartient à personne. Tout le droit que d'autres pourraient avoir serait de réduire ses prétentions, si elles étaient exorbitantes, non pas en l'empêchant de devenir propriétaire, mais en restreignant les limites de sa propriété. Son erreur n'aurait pas été de croire qu'il pouvait devenir propriétaire, mais seulement de penser qu'il pouvait placer ici plutôt que là les bornes de son domaine. Ce sont là deux choses fort différentes.

Nous n'avons donc pas à faire voir que la prescription et la propriété ne s'entre-détruisent point, comme

on le prétend. Le fait est faux d'ailleurs; on prend la succession de la propriété à elle-même, dans deux sujets différents, pour une destruction d'un droit par un autre droit de même nature. Il n'y a pas là plus de contradiction que dans le don d'une chose.

III. Le *travail* suppose la propriété avant de la faire; il faut avoir un objet sien pour avoir le droit de le travailler ou de le faire travailler, et de jouir complétement du fruit de ce travail. Sous ce rapport, l'auteur dont nous examinons la doctrine a raison de nier que le travail puisse rendre propriétaire.

Mais s'il entend par *travail* l'acte nécessaire pour l'appropriation elle-même, pour se mettre et rester en possession, avec intention *manifeste* d'être propriétaire, le travail est alors une des conditions de la propriété primitive. Le nier, c'est nier ce qui est en question, ou plutôt ce qui n'y est plus, dès qu'il est une fois démontré que la propriété est nécessaire à l'existence, au bien-être et au perfectionnement de l'homme.

Il aurait tort encore de nier que la plus-value donnée par nous à une chose qui nous appartient soit également nôtre.

Il est donc vrai que « toute propriété n'est pas immédiatement explicable, dans l'ordre actuel des choses, par le travail, par exemple celle d'une succession, d'une donation. »

Mais quoique le travail, par lui seul, ne fasse pas le propriétaire du fonds ou de la matière travaillée, est-il vrai de dire qu'il donne droit aux fruits qu'il pro-

duit? N'est-ce pas toujours résoudre la question par la question? Qu'il donne droit à une partie des fruits, rien de mieux; et c'est en effet ce que représente le salaire.

Il n'est pas juste non plus de prétendre « qu'une terre puisse être payée au propriétaire par le fermage, au bout d'un certain temps. » A la rigueur, une propriété a une valeur indéfinie, puisque c'est un instrument de production qui peut servir *toujours*. Cependant, comme on peut avoir besoin de le vendre, il fallait bien y mettre un prix, et l'on s'est réglé en conséquence sur la valeur de l'argent considéré comme capital productif.

Il n'est pas nécessaire que l'homme crée la matière pour qu'il puisse se partager la superficie du sol et se faire propriétaire. Le droit de propriété n'existe pas entre Dieu et l'homme, mais entre les hommes seulement, qui n'ont pas plus créé la matière les uns que les autres.

Au surplus, le propriétaire ne consomme pas la terre, mais seulement les fruits. On accorde bien aussi que le travailleur fait les fruits siens, qu'il est propriétaire des fruits qu'il fait croître, mais on ne veut pas qu'il soit propriétaire de la terre elle-même. Il n'y a pourtant que ce moyen d'assurer la paisible et durable possession. Ne veut-on point de celle-ci, qu'on le dise nettement; mais alors qu'on admette les conséquences de cet état d'incertitude. Si, au contraire, on veut de la stabilité, de l'émulation et de l'avenir, qu'on reconnaisse que la propriété seule, si elle est régie par des lois équitables, donne tout

cela. Au reste, notre intention n'est pas de disputer sur les mots ; si l'on accorde au possesseur les mêmes droits qu'au propriétaire, cela nous suffit. Il nous semble donc nécessaire de reconnaître, avec Ancillon, que la propriété continuée des fruits, la jouissance paisible et durable, ne peut être séparée de la propriété du fonds.

Nous ne pouvons pas admettre non plus que « le fermier, en payant le propriétaire, en cultivant ses terres, en les améliorant, acquière un droit de propriété ; » car :

1° Il ne possède point, ne paie point, ne cultive, n'améliore point à ce titre ;

2° Ce qu'il paie, ce qu'il acquiert, c'est l'*usage* de l'instrument productif qu'on appelle terre ;

3° La seule chose à laquelle il ait le droit de prétendre, par suite des améliorations qu'il a données à la terre qu'il tient, c'est qu'on lui en laisse tout le profit, qu'on ne lui augmente point son bail *pour cela seul*. Il n'a pas même droit à une préférence à l'expiration du bail, puisqu'il en connaissait le terme et qu'il a cependant voulu améliorer, sans conditions, sauf à ne jouir de la plus-value des terres que pendant la durée de son bail.

Relativement à l'ouvrier et au capitaliste, nous ne pensons pas que « le travail produise entre eux égalité de droit ; » car :

1° Le salaire représente le temps et la peine de l'ouvrier ;

2° Si « l'œuvre est de nature à durer plus longtemps que le salaire, » cette durée n'est point le fait

de l'ouvrier, mais celui du Créateur qui a fait la matière durable ;

3° Si « l'œuvre collective de plusieurs ouvriers présente un résultat qui n'aurait jamais pu être obtenu par tous ces ouvriers agissant isolément, » chaque ouvrier n'y a toujours mis que son temps, sa peine et ses forces comme s'il avait travaillé seul ; en le payant en conséquence, on ne lui fait aucun tort ;

4° Il est faux que « le travailleur doive avoir des garanties *certaines* pour l'avenir, » car le capitaliste ne les a pas lui-même ; et « s'il serait juste à certains égards, s'il serait désirable qu'il devînt l'associé du capitaliste, qu'il eût une part aux produits, » il est vrai de dire aussi qu'il n'y gagnerait pas toujours ; mais enfin, il suffirait en général qu'il n'y perdît pas.

Toutefois nous ne pensons pas « qu'il y eût nécessairement égalité » absolue pour cela. L'égalité ne serait encore que proportionnelle ; elle dépendrait du nombre et par conséquent de la valeur des bras qui s'offriraient au travail, et de la valeur des matières premières à travailler.

Comment d'ailleurs, avec le principe que le travailleur est propriétaire de la valeur qu'il crée, rémunérer l'instituteur, le curé, l'administrateur, le juge, le soldat, le savant, etc., qui ne créent point de valeurs physiques et qui consomment cependant comme le cloutier et le sabotier ?

Dira-t-on que ces fonctions ne sont pas du travail ? Je ne le pense pas. Mais si elles sont du travail, pourquoi ce travail ne serait-il pas aussi rémunéré par la société ou par ceux auxquels il profite ? Et tant que

l'on ne vit point sous le régime abrutissant de la communauté, régime sous lequel on ne fait rien pour soi seul, sous lequel on doit tout à tous, n'est-il pas juste que les états qui ont le plus coûté à apprendre rapportent aussi davantage ?

Il n'est donc ni juste ni utile que tous les salaires soient égaux; ils doivent au contraire varier en raison composée du prix des services rendus, du talent qu'ils exigent, de la rareté de ces talents, surtout des capitaux qu'il a fallu dépenser, terme moyen, pour se mettre en état de servir son pays. Il n'y a qu'une forme sociale où les salaires puissent et doivent être égaux, c'est celle de la communauté.

Il n'est pas juste de dire « que le capital doive être rayé des éléments de la rétribution sous prétexte qu'il n'est point productif. » Il y a là une confusion : un capital foncier n'est pas toujours productif *seul* ou sans l'industrie humaine, je l'accorde encore ; il n'est pas productif *avec* cette industrie, je le nie.

Si le raisonnement de Proudhon était vrai, il s'ensuivrait que le travail devrait aussi être rayé des éléments de la rétribution, puisqu'il est improductif, impossible même, dès qu'il est seul.

Or, dans le système de la propriété, celui qui fournit l'instrument contribue par cet instrument à la production ; il lui revient donc aussi une part du produit, son instrument travaille pour lui.

On aura beau se récrier contre ces idées, elles sont naturelles et vraies ; elles découlent de la propriété, qui est fondée en raison. Nous n'avons plus à établir ce point, mais seulement à repousser les objections

contraires. Il est donc bien naturel que nous supposions établi ce qui l'a été réellement, et que nous soyons dispensé de répéter cette preuve à chaque instant.

Notre habile dialecticien suit d'ailleurs la même marche, car il ne cesse de supposer qu'il a prouvé l'illégitimité en soi de la propriété. Ainsi, quand il dit que nul n'a le droit d'usurper le travail d'*autrui*, il suppose que le travail doit être réparti ; car il ne peut y avoir travail usurpé sur *qui que ce soit* qu'à cette condition. Il en est de même quand il dit que le produit de chacun doit être limité par le *droit de tous*.

Il suppose de plus que la répartition du travail doit être faite également. Mais si l'un des travailleurs ne veut ou ne peut faire sa tâche, pourquoi serait-il défendu à un autre de l'accomplir à son profit personnel? Fait-il tort au paresseux ou à l'invalide, qui abandonnent bien volontiers une matière qu'ils ne veulent ou ne peuvent travailler?

Et puis, comment le travail sera-t-il réparti, comment le droit de tous à ce travail sera-t-il déterminé? Telle est maintenant la question.

On prétend que l'égalité doit présider à ce partage : mais c'est encore la question, ou plutôt ce ne l'est plus ; car :

1° Dans l'état actuel des choses, le partage du travail et des droits n'est pas à faire ;

2° Il serait à faire aujourd'hui, et exécuté sur le pied de l'égalité, qu'il serait à refaire demain, par suite d'une inégalité qui se serait introduite dans l'espace de vingt-quatre heures ;

3° Enfin, cette distribution ne peut se faire également; il n'y a d'abord pas d'unité de mesure commune entre les fonctions de nature différente dans la société, telles que la culture d'un champ et l'administration de la justice.

Ensuite, la distribution du travail se fait primitivement d'une manière successive ; l'un prend plus, l'autre moins ; l'un une chose, l'autre une autre.

Et comme nous avons le droit de développer nos facultés, de les exercer dans la mesure permise par la nature, quand en cela nous ne portons pas atteinte au droit acquis, au *sien* de qui que ce soit, je ne vois pas pourquoi un travailleur plus vigoureux qu'un autre, peut-être plus grand consommateur, plus actif, n'aurait pas le droit de s'approprier primitivement un champ plus vaste. Le principe contraire supposerait une égalité absolue qui n'existe pas, et prendrait de plus pour base de cette égalité ce qu'il y a de plus faible et de pire dans la nature humaine. On la forcerait donc, cette nature, à descendre, loin de chercher à l'élever.

J'accorde au surplus très volontiers que le fort n'a pas le droit d'empêcher le faible de travailler, mais je nie qu'il soit juridiquement tenu de lui fournir du travail. Si le fort peut se suffire sans employer le faible, son droit est de s'en passer. Plaignons le faible, aidons-le tant que nous pourrons au nom de la sympathie et de l'amour qui doit unir tous les hommes ; mais gardons-nous de mettre un sentiment à la place d'une idée, la sensibilité à la place de la raison, et de faire de la science avec de la passion. Ces deux or-

dres de choses se tiennent sans doute, mais ils ne sont pas identiques.

Cette déplorable confusion tient à une autre qui la domine ; je veux parler de celle de nos facultés et de leurs produits. Il faut le dire très haut : la grande erreur du socialisme est une erreur de psychologie, comme toutes les grandes erreurs peut-être. On méconnaît ici la nature et l'autorité des idées absolues de la raison. C'est toujours le sensualisme, mais un sensualisme qui, pour avoir pris la couleur ou le masque du sentiment, n'en est que plus dangereux. C'est toujours l'empirisme opposé au rationalisme. Nul n'a remarqué jusqu'ici que la philosophie sociale de Proudhon est la conséquence de sa psychologie. Cet aperçu mériterait un développement égal à son importance, et nous le donnerons peut-être un jour, en l'étendant aux autres systèmes socialistes. Qu'il nous suffise de signaler aujourd'hui l'aveuglement de ces prétendus conducteurs des sociétés modernes, qui, confondant tout eux-mêmes parce qu'ils semblent tout ignorer, voudraient voir anéantie la partie de notre enseignement public la plus propre, la seule propre même à prévenir ces funestes erreurs ou à prémunir contre elles. Mais revenons.

On convient du reste que « celui qui ne veut faire qu'une demi-tâche doit se contenter d'un demi-salaire. » Voilà donc l'inégalité admise au nom de l'égalité, ou si l'on veut, l'égalité proportionnelle.

Nous ne demandons pas autre chose, mais nous voulons cette proportion avec toutes ses conséquences, avec l'exercice entier de la liberté, avec

une concurrence qui ne connaisse de limite que des droits acquis. Le faible sera parfois écrasé, c'est vrai; mais au moins le fort pourra prendre son essor et prospérer ; tandis que dans le système contraire tout le monde serait faible, découragé, anéanti.

La propriété respecte les lois de la nature, malgré les accidents qui en sont la conséquence, et fait distinguer entre une injustice et un malheur. Le système de la possession égalitaire nous semble au contraire méconnaître la loi naturelle, confondre le droit avec la morale, mettre celle-ci à la place de celui-là, et faire de l'exception le principe. Quelle morale d'ailleurs que celle qui nie le droit!

Tout en accordant que « toutes les fonctions sociales sont utiles, qu'elles contribuent toutes à satisfaire quelques-uns de nos besoins; que tout est échange dans le commerce des différents produits de ces fonctions diverses, » ce n'est pas à dire, comme on le suppose, que s'il y a une valeur commerciale représentative de toutes les autres, l'argent, on ne puisse donner plus pour satisfaire un besoin que pour en satisfaire un autre.

Et tout en admettant même que « l'égalité doit présider à cet échange général, » si certains objets sont plus rares que d'autres, plus difficiles à produire, et cependant tout aussi recherchés, ils ne seront jamais censés payés plus que d'autres, c'est-à-dire plus qu'ils ne valent, toutes les fois qu'il y aura concurrence dans la production et liberté dans la consommation. Ainsi, je suppose que je paie un Homère 6 francs et une paire de sabots 60 centimes; c'est comme si je disais

qu'un Homère vaut dix fois plus pour moi qu'une paire de sabots. Je paie ces deux choses inégalement *aux producteurs*, mais je les paie également ce qu'elles valent *pour moi*.

L'inégalité absolue des salaires des fonctions n'exclut point du tout l'égalité proportionnelle ou relative. Soumettre toutes les fonctions, tous leurs produits à l'égalité absolue, c'est tout confondre.

« Le génie, comme génie, n'a pas droit, je le veux bien, à une part plus forte dans la communauté; » mais si son travail lui appartient, dans le système de la possession, et que ce travail ait plus de prix pour les consommateurs que beaucoup de produits d'un autre genre, il sera naturellement et justement payé davantage.

Les choses n'ont point de valeur absolue et immuable; leur valeur dépend tout à la fois de leur rapport avec nos besoins, de l'intensité du besoin, de son renouvellement, de la fréquence de son retour, de la manière dont il est satisfait (c'est-à-dire par la consommation ou sans la consommation de la chose), et enfin du degré de rareté de cette chose.

Proudhon, qui n'admet pas, quand il y pense, la communauté, parce qu'il en a parfaitement reconnu tous les vices, soutient cependant des thèses qui ne sont recevables que dans ce système.

Telles sont les raisons par lesquelles il cherche à prouver :

1° Que « dans l'ordre de la justice le travail détruit la propriété, » parce que « le producteur lui-même n'a droit à ses produits que pour une fraction dont le

dénominateur est égal au nombre des individus dont se compose la société ; »

2° Que « cette réciprocité détruit jusqu'à la possession, puisque le produit du travail appartient à la société ; »

3° Que « le travailleur n'est pas même propriétaire du prix de son travail, qu'il n'en a pas l'absolue disposition ; que ce qu'on lui donne n'est pas une récompense pour un travail déjà fait, mais une fourniture, une avance pour un travail à faire ; »

4° Que « nous consommons avant de produire ; que nous restons toujours insolvables envers la société, et que le propriétaire n'est qu'un dépositaire infidèle. »

Si ces principes sont essentiellement communistes, comme nous le croyons, ils sont, de l'aveu de l'auteur, tout jugés, tout condamnés.

Dans un quatrième chapitre, Proudhon prétend démontrer encore d'une nouvelle manière l'*impossibilité* de la propriété. Il fonde cette impossibilité sur dix raisons. Nous ferons seulement quelques observations sur chacune d'elles. La propriété, suivant notre subtil raisonneur, est impossible :

1° « Parce que de rien elle exige quelque chose. » — J'aurais cru cependant qu'un fonds de terre est bien quelque chose, d'autant plus qu'on en conteste fortement la propriété.

Il n'est pas vrai, du reste, qu'on se soit approprié la terre dans le principe pour empêcher des tiers de se battre lorsqu'ils auraient voulu la cultiver, comme on le dit en plaisantant : on se l'est partagée d'abord pour la faire valoir soi-même. Ce partage une fois

fait, les uns ont continué à la cultiver par eux-mêmes, et les autres non. Mais ceux-ci avaient le droit de faire comme ceux-là. Si donc un homme a dit à des tiers : « Vous n'avez pas de champs que vous puissiez labourer; si vous voulez cultiver le mien, à la charge de me donner la moitié des fruits, je vous le cède à cette condition pour un temps dont nous conviendrons, » quelle injustice leur a-t-il faite?

Dira-t-on qu'il ne devait pas s'être approprié un terrain qui suffisait pour nourrir deux familles? Mais on ne veut donc pas se rappeler que les possessions primitives ont *pu* être très vastes sans préjudice pour personne ; qu'elles ont *dû* être telles à cause du défaut de culture. La richesse du propriétaire n'est venue qu'avec le temps. Faut-il qu'il cède la moitié de sa propriété quand elle vaut la moitié plus? — La charité lui en ferait peut-être un devoir large, mais le droit ne lui en fait pas une obligation stricte.

A ce compte, d'ailleurs, il dépendrait des autres de réduire sa propriété au point de la rendre complétement insuffisante pour lui et pour ceux avec lesquels il la partagerait. Quel avantage y aurait-il donc à cela pour le genre humain? Serait-il mieux que tout le monde fût malheureux que quelques-uns seulement? L'égalité de la misère est-elle donc un si grand avantage sur l'inégalité des conditions?

Et cependant, jusqu'à ce que l'auteur ne nous fasse plus mystère du moyen qu'il a imaginé de prévenir l'excès de la population, surtout avec l'égalité des biens ou la communauté, nous aurons à le redouter.

Il est vrai, toutefois, qu'il y a toujours eu des pau-

vres, alors même que la population était bien moins considérable. Ce qui s'explique par le défaut ou l'imperfection de la culture, par l'établissement du système féodal, qui régit encore une grande partie de l'Europe; par le défaut d'industrie, du moins pour la partie dont l'influence sur l'agriculture est salutaire, et par d'autres raisons encore.

Mais de ce qu'il y a toujours eu de la misère, quelle qu'ait été la population des pays, on aurait tort de conclure que la population ne fait rien au malaise d'un peuple, et que son excès est impossible. Le contraire est démontrable, et démontré dans nombre de bons ouvrages.

Si « le propriétaire se fait continuellement payer son instrument, » c'est que le service de cet instrument est continuel.

Il est faux, d'ailleurs, qu'un bon administrateur ne mette rien de ses revenus à sa propriété. Il a beaucoup à faire pour ses maisons, et ses champs eux-mêmes demandent des clôtures, des cheptels pour en absorber et utiliser les produits, etc.

Ainsi tout le fermage n'est pas un bénéfice net pour le propriétaire et sans profit pour le fermier. Si le propriétaire ne pouvait retirer de ses biens que ce que lui coûte l'entretien de ses terres ou de ses maisons, qu'est-ce qui lui paierait sa peine d'administrer, qui donc voudrait être propriétaire?

Il y a donc plus que de la sévérité à dire que « tout loyer perçu, non à titre de dommages-intérêts, mais comme prix du prêt, est un acte de propriété, un vol. »

2° « La propriété est impossible, parce que là où elle est admise la production coûte plus qu'elle ne vaut. » — A ce compte, tout producteur qui n'est pas propriétaire devrait se ruiner, quelles que fussent son intelligence et son activité, quelque faibles que pussent être les charges à l'égard du propriétaire. Or cependant le contraire est un fait et doit l'être; il est inutile de faire voir comment. Donc la proposition est fausse.

Veut-on envisager la chose sous un autre point de vue? Représentons la production et la consommation chacune par 1, et voyons quel est leur rapport dans le système de la propriété. Supposons que 1/10 du produit soit donné au propriétaire, et que les 9 autres dixièmes restent au travailleur. Dira-t-on que la consommation est au-dessous de la production? Mais c'est là une pure équivoque. La consommation est au-dessous de la production chez le producteur, oui; chez le producteur et le propriétaire réunis, non. Je sais qu'on ne regarde pas le propriétaire, représenté par son fonds, comme producteur, et qu'on ne veut voir de production qu'en raison du travail (*V.* la proposition suivante). Mais je n'admets point ce paradoxe; j'aime mieux penser et dire avec l'auteur lui-même, dans un autre endroit de son livre, que le produit est tout à la fois en raison du capital, du travail et du talent.

3° « La propriété est impossible, parce que sur un capital donné, la production est en raison du travail, non en raison de la propriété. » — Elle est en raison de la propriété, toutes choses égales d'ailleurs; c'est-

à-dire, en réalité, qu'elle est en raison du travail, de l'instrument ou de la propriété, et du capital.

4° « La propriété est impossible, parce qu'elle est homicide. » — Nous ne prétendons pas que toutes les occupations, toutes les acquisitions aient été justes; nous ne soutenons pas même que les lois qui régissent actuellement la propriété soient irréprochables. Nous sommes encore moins disposé à justifier tous les actes des propriétaires; mais nous soutenons seulement que la propriété est un droit, malgré les inconvénients auxquels l'exercice d'un pareil droit peut être sujet; que ces inconvénients ne sont la plupart que des abus qu'il ne serait point impossible de prévenir.

Il est naturel et juste, du reste, que le propriétaire soit payé, non en raison du parti qu'il pourrait tirer de sa chose, mais en raison de celui qu'en tirent ceux auxquels il en cède l'usage.

Supposer qu'on ne lui doit qu'une indemnité pour le service qu'il pourrait tirer de son instrument et qu'il n'en retire pas, préférant en abandonner l'usage aux autres, c'est donc parler d'un point de vue qui n'est pas naturel, qui pourrait tourner souvent contre le preneur à bail ou à loyer; car il suffirait que le propriétaire démontrât qu'il pourrait tirer un parti plus avantageux de sa chose que celui qui la fait valoir, pour que celui-ci fût tenu de lui payer au delà de ses profits. La valeur, dans l'usage d'une chose, doit donc s'estimer d'après le profit qu'en retire celui qui s'en sert.

Je ne prétends nullement excuser par là les pro-

priétaires qui ruinent leurs fermiers; c'est là une spéculation inhumaine et injuste, qui ne peut être trop blâmée. Mais, encore une fois, l'abus dans l'exercice d'un droit n'est point un argument suffisant contre l'existence de ce droit.

5° « La propriété est impossible, parce qu'avec elle la société se dévore. » — Cet argument tient de si près au premier, qu'il en est à peine différent. Les observations précédentes se représentent donc ici. — La principale raison donnée à l'appui de cette nouvelle thèse, c'est que « l'ouvrier ne peut pas racheter ce qu'il produit au compte du maître, parce que celui-ci le vend plus cher qu'il ne l'a payé. » — Cela est vrai et faux, suivant le sens qu'on donnera à cette proposition. L'ouvrier ne peut pas racheter *tous* ses produits de la main du maître qui l'emploie, c'est vrai; il n'en peut pas racheter *quelques-uns* pour son usage, c'est faux. L'ouvrier gagne par son travail, d'un genre déterminé, de quoi acheter les produits divers de l'industrie destinés à satisfaire ses différents besoins.

On suppose, ou du moins on a l'air de supposer faussement que l'ouvrier produit toutes les choses dont il a besoin, et qu'il est obligé de les racheter avec ses salaires. C'est une erreur. Mais cela fût-il vrai, par exemple, en considérant la classe ouvrière comme un seul homme, que ce calcul serait encore faux si les ouvriers produisent plus qu'ils ne consomment. Ils sont payés de tous leurs produits, et ne sont obligés d'en racheter qu'une faible partie pour leur usage.

6° « La propriété est impossible, parce qu'elle est mère de la tyrannie. » — C'est-à-dire qu'elle engendre l'inégalité, la supériorité des uns, l'infériorité des autres. Nous croyons avoir prouvé précédemment que la différence des fortunes est au contraire une des conséquences justes et nécessaires de l'inégalité naturelle des facultés et de l'usage volontaire qu'on en fait.

Du reste, nous ne prétendons pas pour cela que l'autorité publique, le pouvoir, ne doive être qu'entre les mains des riches; nous ne voyons aucune liaison de droit ou de logique entre la propriété et l'aristocratie financière. Les riches auront toujours leur influence, il est vrai; mais il n'est pas impossible de trouver une législation qui restreigne cette influence à sa valeur d'opinion, et qui ne fasse pas de la fortune un droit acquis aux fonctions politiques ou civiles.

7° « La propriété est impossible, parce qu'en *consommant* ce qu'elle reçoit elle le *perd,* qu'en l'*épargnant* elle l'*annule,* qu'en le *capitalisant* elle *tourne contre la production.* » — Le propriétaire qui ne s'occupe pas même de l'administration de ses affaires, qui vit pour jouir sans rien faire d'*utile à personne,* si toutefois c'est là chose absolument possible, consomme sans rien rendre à la production, soit; mais perd-il ce qu'il consomme? Si peu, qu'il en jouit plus et mieux que personne. La perte ne serait donc pas absolue, comme on le prétend, mais seulement relative.

On ne peut pas dire non plus qu'il annule ce qu'il épargne; il en ajourne tout au plus l'utilité.

S'il capitalise ses épargnes, il en fait un nouveau moyen de production, puisque l'on convient que le capital est une condition de production pour le travail. Capitaliser n'est donc pas, *en général,* porter atteinte à la production. Il est des cas sans doute où, lorsqu'on veut augmenter la production, l'on fait tomber l'industrie; mais ce n'est là qu'un faux calcul, eu égard à des circonstances spéciales, et nullement la conséquence nécessaire de tout accroissement de capital.

8° « La propriété est impossible, parce que sa puissance d'accumulation est infinie, et qu'elle ne s'exerce que sur des quantités finies. » — Sa puissance d'accumulation est infinie quand on la considère abstraitement, oui; — dans la réalité, non. Quelle est la fortune au monde qui ne se soit pas divisée, qui se soit toujours accrue, qui ne soit pas sortie des mêmes mains?

D'ailleurs, qu'est-ce qui est infini dans le cas présent? — Ce n'est pas la propriété, ce ne sont pas les richesses; tout cela est très fini, et se consomme à mesure qu'il se réalise. Ce qui est infini, c'est donc une pure faculté considérée comme ayant une durée permanente.

D'un autre côté, quoiqu'elle ne s'exerce, cette faculté, cette puissance, que sur des quantités finies, néanmoins, comme ces quantités ont la même nature et la même durée (une durée indéfinie) que la puissance d'accumulation de la propriété, elles sont donc aussi indéfinies par ce côté-là. Il y a donc parité.

9° « La propriété est impossible, parce qu'elle est impossible, parce qu'elle est impuissante contre la

propriété. » — Il y a là une contradiction dans l'énoncé, puisqu'on suppose l'existence et la non-existence de la propriété tout à la fois. Pour trouver à cette phrase un sens raisonnable, il faut faire de la propriété l'ennemie de l'égalité et non de la propriété elle-même. Il faut dire que la propriété est impossible, parce qu'elle ne se constitue pas plus tôt d'un côté qu'elle se perd de l'autre.

Mais il est clair qu'elle ne se succède pas pour autant; elle est la même après que le grand propriétaire a dévoré le petit qu'auparavant; seulement, ce qui appartenait à deux n'appartient plus qu'à un seul. Cet argument rentre donc évidemment dans celui qui suit.

10° « La propriété est impossible, parce qu'elle est la négation de l'égalité. » — De l'égalité absolue, oui; — de l'égalité proportionnelle, non.

Or cette dernière égalité est naturelle, nécessaire, juste. Donc la propriété qui en est la conséquence, avant d'en être le principe, est légitime, et par conséquent juridiquement possible.

Ce dernier grief de l'auteur contre la propriété résume, à vrai dire, tous les autres; car son livre peut se réduire au syllogisme suivant:

La propriété n'est pas possible si elle n'est pas juste;

Or elle n'est pas juste;

Donc elle n'est pas possible.

Il essaie de prouver la seconde proposition de ce raisonnement de mille manières, mais qui reviennent à peu près toutes à dire que la propriété met l'inéga-

lité là où doit être l'égalité, c'est-à-dire entre des êtres égaux en nature, en besoins, en destinée, en droits.

Nous ne croyons pas nécessaire de revenir sur la question de l'égalité, de la société, des diverses fonctions qui s'y présentent à remplir, de leur importance relative, des goûts divers de chaque homme, de la différence des caractères et des positions; sur les conséquences nécessaires et justes qu'entraînent les données subjectives de notre nature dans le milieu social et cosmique où chacun se trouve placé.

Si Proudhon, qui n'était pas communiste, eût bien voulu réfléchir à l'étroite affinité qui existe entre son système et celui de la communauté, nous ne doutons pas qu'il n'eût été effrayé des conséquences de ses propres principes, conséquences que la nature humaine devrait déduire spontanément si elle était jamais soumise au régime social de la possession (1).

Les économistes, ou la propriété foncière régie par l'État au plus grand profit de tous.

Dans ce système le propriétaire n'est qu'un usager tenu à tirer de son fonds le parti le plus utile à tous, commencer par lui-même. Mais ce n'est pas lui qui est juge de cette utilité, c'est l'État. Il pourra donc être, au besoin, exproprié pour cause d'utilité publique, moyennant indemnité, ou, ce qui revient à peu près au même, voir sa propriété convertie en une

(1) On se rappelle que cette discussion parut pour la première fois du vivant de Proudhon.

action équivalente, et entrer sous un régime d'exploitation collective, calculée d'après le plus grand avantage à retirer du fonds considéré comme partie de la propriété commune.

Ce système, auquel tend visiblement la force des choses, a une parenté manifeste avec celui de Proudhon. Il a pour lui des hommes de la plus grande autorité, et nullement révolutionnaires, dans la mauvaise acception du mot. Il a même en sa faveur un commencement d'exécution par association volontaire. C'est là un fait d'une haute signification, sur lequel il n'est pas permis de fermer les yeux. Les paroles suivantes de M. Stuart Mill sont donc des plus dignes d'attention; elles prouvent que le régime civil de la propriété foncière semble aux esprits qui ont le plus médité sur la création et la distribution des richesses, exiger, au moins dans certains pays où la grande propriété est devenue excessive, des modifications profondes. « Aucun individu, dit la *Land tenure reform Association*, fondée par MM. Mill, Charles Dilke et Auberon, ne saurait acquérir un droit absolu de propriété sur la terre, comme celui qu'il possède sur les produits de l'industrie. Le sol n'est pas une création de l'homme, et comme il n'en existe qu'une quantité définie et qu'il est cependant nécessaire à tous, il résulte de là que les exigences de l'intérêt public doivent seules en régler l'exploitation. Le propriétaire n'est en réalité qu'un simple usufruitier; il est tenu de cultiver la terre d'une manière conforme à l'intérêt général de la société, et il n'a pas plus le droit d'en faire un mauvais usage que

de la détruire, comme s'il s'agissait d'une chose qu'il aurait créée lui-même. » Dans un discours prononcé le 15 mai 1870, M. Mill disait : « Le sol est une quantité fixe; mais, dans un pays prospère, il est l'objet d'une demande toujours croissante. Aussi la rente et la valeur du sol augmentent-elles progressivement, non par suite du travail ou des dépenses du propriétaire, ce que nous ne saurions blâmer, mais uniquement en raison du progrès de la richesse et de la population. Les propriétaires voient donc leur revenu croître en dormant, à cause de la prospérité générale, qui résulte des efforts et des dépenses d'autrui. On me dira peut-être : Pourquoi faites-vous une exception pour la terre? est-ce que la valeur de toute espèce de propriété n'augmente pas en proportion de la prospérité publique? — Non, répondrai-je; toutes sont exposées à des variations, mais je défie qu'on m'en cite une autre quelque peu importante dont la valeur ne cesse de s'élever, indépendamment des efforts du propriétaire. Je vais plus loin : l'autre genre de propriété qui donne aussi un revenu, le capital, au lieu de croître, diminue de valeur à mesure que la société avance. Plus une nation est pauvre ou plus nous remontons loin dans l'histoire, plus nous trouvons l'intérêt de l'argent élevé. La terre est la seule exception, en vertu de causes naturelles, et la raison en est, je le répète, qu'elle ne suit pas l'extension de la demande.

« Notre association ne voit pas au nom de quel principe de justice cet excédant de valeur, produit de la société elle-même, serait abandonné aux *landlords*.

Que certaines familles, par exemple, aient acquis sans la moindre peine je ne sais combien de millions, parce qu'elles se sont trouvées, elles ou leurs ancêtres, en possession du terrain sur lequel cette grande capitale (Londres) ou d'autres villes se sont étendues, voilà ce qui nous paraît le comble de l'absurde. Il eût mieux valu que ce détournement de la richesse publique eût été prévu et rendu d'avance impossible; empêchons au moins qu'il ne continue dans l'avenir. Nous réclamons, en outre, le droit de soumettre la terre à des taxes spéciales, équivalentes à ses avantages spéciaux. Quelques personnes, se méprenant sur le sens des mots, prétendent que ce serait une confiscation; mais ne leur disons-nous pas que nous sommes tout disposé, si les propriétaires le préfèrent, à les débarrasser de leurs terres au prix actuel du marché? C'est tout ce qu'ils pourraient demander s'il s'agissait de faire passer un chemin de fer chez eux; si notre plan est de la confiscation, on peut dire la même chose des lois de chemins de fer. Je crois qu'ils préféreront garder leurs immeubles, même dans des conditions nouvelles. S'ils trouvent que l'État veut leur imposer une taxe hors de proportion avec l'accroissement naturel de leur revenu, nous maintenons notre première offre : ils pourront, en tout temps, recevoir la somme qui leur a été déjà offerte, augmentée de l'équivalent de leurs propres améliorations. C'est ainsi que les revenus de l'État s'élèveront avec la valeur du sol, sinon immédiatement, du moins quand cet accroissement de valeur serait déjà accompli. Je ne vois pas même pourquoi

l'État ne consentirait pas à renoncer à ses droits éventuels moyennant paiement annuel ou une élévation des droits de mutation. Tels sont les principes et les propositions de notre société; on les trouvera peut-être subversifs : je crois, au contraire, que leur modération étonnera nos successeurs, car il est facile de prévoir que nous touchons avec toute l'Europe à une ère où seront discutées des innovations plus inquiétantes et qui soulèveront plus de tempêtes que celles-ci. Ainsi l'idée d'une complète abolition de la propriété immobilière fait tous les jours des progrès dans l'esprit de la partie la plus remuante des classes laborieuses. La nôtre est un compromis honnête, qui a le mérite au moins d'éviter les injustices individuelles, de respecter les droits acquis et de fermer la porte aux expropriations de l'avenir, tout en sauvegardant les avantages auxquels la société n'a pas formellement renoncé. Ce n'est pas trop demander aux maîtres du sol, et certainement les ouvriers ne seront pas satisfaits à meilleur marché (1). »

Au fond, toutes les théories socialistes ont un but commun, fort légitime en lui-même, celui d'amoindrir le plus possible les inégalités sociales; mais les moyens peuvent être légitimes ou illégitimes (2).

(1) *Revue politique et littéraire*, n° 9, p. 205 et 206.

(2) V. le *Petit traité de l'égalité*, de M. Lelut, ouvrage qui en dit plus qu'il n'est gros, et qui s'adresse également à tous.

CHAPITRE II

DES ASSOCIATIONS A BUT INTELLECTUEL.

SOMMAIRE :

Objet de ces associations. — Le droit de l'État à cet égard. — Son devoir. — Peu ou point de danger. — Utilité incontestable. — Une âme n'a de valeur que par la pensée. — Ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle est sans l'instruction et sans la libre pensée. — Conséquence.

Les progrès de la littérature, des sciences, des arts, de l'histoire, de la philosophie, des sciences morales, économiques et politiques, la diffusion des lumières par la presse et l'enseignement libre, sont l'objet des associations de ce genre, qu'on les appelle académies ou de quelque autre nom qu'on voudra.

Tous ceux qui cultivent le champ des connaissances humaines ont le droit d'unir leurs efforts, leurs moyens, de s'entr'aider et de s'éclairer mutuellement. L'État n'a, dans cette affaire, qu'un droit de police, à l'effet de s'assurer si, sous le couvert de la science, les associés ne font rien de contraire à l'ordre et au bien publics. C'est dire que ces sortes d'associations doivent avoir leurs programmes et leurs règlements, et que l'État doit en avoir connaissance, moins pour les approuver que pour savoir s'il n'a pas à les désapprouver dans un intérêt public.

Ce droit de désapprobation, de représentation, d'interdiction, au besoin, doit être exercé avec un esprit de libéralisme supérieur. Les écarts, les excen-

tricités, les doctrines hardies jusqu'à l'erreur et au désordre possible dans l'application, ne doivent pas être réprimés préventivement, ou par cela seul que tout cela serait possible; autrement, l'association elle-même deviendrait impossible, ou devrait être tellement réglementée qu'elle serait sans force et sans vie. Il faut présumer, au contraire, qu'une réunion d'hommes sérieux est toujours moins hardie comme corps que ne pourraient l'être tels ou tels individus qui la composent, et qu'il y aura dans son sein une diversité suffisante d'opinions pour que la contradiction s'y établisse régulièrement, et que le remède se trouve presque toujours à côté du mal. La discussion, qui est l'âme même des sociétés savantes, force d'ailleurs ceux qui doivent la subir à surveiller leurs pensées, leurs paroles, à ne rien avancer qui ne puisse se soutenir, et à mettre dans le langage les formes voulues par la science et la politesse. On n'a pas affaire alors à une masse ignorante et passionnée, qu'il faille émouvoir plutôt qu'éclairer; ici, tout, au contraire, doit être lumière et raison; la conviction est l'unique but qu'il s'agit d'atteindre; la déclamation, la chaleur fougueuse et passionnée, si puissante sur l'imagination du peuple réuni, échouerait infailliblement. La raison et le raisonnement, l'observation des faits et les inductions qui s'ensuivent, voilà les seuls moyens de succès que comporte une étude quelconque. Or, les sociétés savantes n'admettent nécessairement que des études. Tout, dès lors, peut en être l'objet, puisque rien d'accessible à l'esprit humain, rien du moins de ce qui doit l'intéresser, ne peut

être par lui raisonnablement dédaigné ou délaissé.

Et comme le progrès des idées, des institutions, du bien public et particulier, tient essentiellement au progrès des sciences, et celui des sciences à la parfaite liberté d'examen et de discussion, l'État est tenu non seulement à laisser faire, mais encore à favoriser ce libre essor de la pensée qui doit porter partout le mouvement et la vie de l'intelligence. C'est ce besoin de connaître et d'approfondir, cette curiosité indéfinie de l'esprit s'attaquant à tous les ordres d'idées et de faits, qui donne à l'âme humaine toute sa valeur, qui tire de chacun tout le parti possible pour le plus grand avantage de l'individu et de la société. Sans ce précieux aiguillon, l'âme reste comme assoupie; une torpeur intellectuelle la tient comme enchaînée dans les bas-fonds de l'ignorance et de la vie animale. L'âme qui n'a point passé par une suffisante initiation morale, littéraire et scientifique, est visiblement au-dessous de sa destinée et pour ainsi dire au-dessous d'elle-même. Elle sera sans élévation et sans énergie pour le beau et le bien qu'elle ignore. Elle sera sans ardeur pour la vérité, dont elle méconnaît le prix, dont elle peut même redouter l'éclat. Esclave volontaire de préjugés traditionnels ou de circonstances qui l'aveuglent ou l'égarent, ou de passions ignobles qui lui font chercher son bonheur dans la fange des plus immondes voluptés, elle pourra servir encore d'instrument à la coupable ambition d'un enthousiaste, à l'infâme cupidité d'hommes perdus de vices et de crimes; mais elle sera par elle-même, dans tous les temps, sans initiative pour le

bien, sans critique judicieuse pour distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste, l'utile du nuisible; enfin, sans discernement dans les situations souvent périlleuses et compliquées de la vie publique ou privée.

N'est-ce pas déjà un fâcheux symptôme d'une époque ou d'une situation, que la nécessité de plaider la cause des droits de l'intelligence et de la nécessité de l'instruction? Qu'au moins cette nécessité, si cruellement démontrée pour nous par les faits, serve à faire comprendre aussi tout ce qu'il y a de sacré dans les droits d'un peuple et de tous ceux qui le composent à la vie intellectuelle!

CHAPITRE III

DES ASSOCIATIONS MORALES OU DE BIENFAISANCE ET DE LEURS RAPPORTS AVEC L'ÉTAT.

SOMMAIRE :

Les associations de bienfaisance ou d'assistance mutuelle sont soumises à la surveillance de l'État. — Il peut les dissoudre s'il l'estime utile au bien public. — Si elles ont le caractère de personnes civiles, leurs biens, en cas de dissolution, appartiennent à l'État. — Raisons de ce droit. — Charges qui en sont la conséquence. — Les sociétés non reconnues par l'Etat ne lui laissent ni biens ni charges de cette nature. — Son droit d'intervention possible, caractère de ce droit. Il peut aller jusqu'à la dissolution.

Les bonnes œuvres méritent assurément les sympathies de tous, le concours de ceux qui peuvent y prendre part, et par conséquent la bienveillante protection de l'État. Mais les associations qui les prennent pour objet n'en sont pas moins, comme

toutes les autres, soumises au contrôle et à la surveillance de l'autorité publique. Il ne faut pas que le mal puisse germer et grandir à l'ombre du bien. Il ne faut pas que la bienfaisance puisse être une occasion de spolier les familles, d'alimenter la paresse et l'hypocrisie, de fomenter les haines et les discordes civiles ou religieuses, d'organiser, de grossir et de mettre en mouvement les partis.

Les sociétés de cette nature doivent donc avoir aussi leurs statuts, leur organisation régulière, leur personnel administratif, leur comptabilité, et répondre de leurs actes, comme personnes morales et civiles, auprès de l'autorité publique. Elles peuvent, par conséquent, être tenues à suivre plus strictement leurs statuts si elles s'en écartent, à les réformer si la pratique en a démontré le vice, à changer un personnel administratif incapable, inexact ou infidèle, si des plaintes sérieuses et fondées s'élèvent et finissent par demander justice à l'autorité civile. Enfin, elles peuvent être dissoutes si elles sont estimées plus nuisibles qu'utiles à la chose publique.

Les biens qu'elles peuvent avoir reçus comme personnes civiles reconnues par l'État, et à ce titre autorisées à recevoir et à posséder, appartiennent, en cas de dissolution spontanée ou d'autorité, à l'État, sur lequel retombe en définitive toutes les charges impérieuses et de bonne police que les particuliers et les sociétés ne peuvent ou ne veulent point supporter. Il va de soi que si les membres de ces communautés avaient, en y entrant, la perspective d'y vivre et d'y mourir, que d'ailleurs elles en fussent les

bienfaitrices ou non, l'État, lorsqu'il vient à dissoudre la société, leur doit une garantie équivalente : c'est une des charges inhérentes à sa qualité d'héritier dans cette circonstance; car il a naturellement cette qualité à l'égard de toute personne naturelle ou morale qui ne laisse pas d'autre successeur légitime à ses biens.

Mais si les associations de bienfaisance ont un caractère de communauté et d'assistance mutuelle, si ceux qui la composent y versent un capital qui doive rester après eux à la société et l'enrichir, si des tiers bienfaisants acquittent pour eux cette mise de fonds irrévocable, et qu'avec le cours des temps des raisons graves exigent la dissolution de pareilles sociétés, l'État, en prenant possession des biens qui peuvent leur appartenir, doit garantir à chacun des associés restants une existence matérielle équivalente à celle dont il se trouve privé.

Si les associations de bienfaisance publique ou d'assistance mutuelle ne sont pas des personnes civiles, si elles ne sont pas reconnues par l'État, si elles ne peuvent ni recevoir ni posséder en nom collectif, et qu'elles soient dissoutes, l'État, qui ne les connaît point, aux yeux duquel elles n'ont jamais existé comme personnes morales même, n'a rien à voir à ce qu'elles peuvent posséder en commun. Il ne reconnaît point en ceux qui les composent des membres d'une corporation, mais simplement des citoyens. Il n'a rien à exiger d'eux au premier de ces titres, pas plus qu'ils n'ont eux-mêmes à lui demander. Si son intervention est néanmoins invoquée au sein de

la communauté, il doit l'accorder; mais il ne peut connaître de ce qui s'y passe qu'au point de vue de l'ordre public, et comme il connaîtrait d'un fait délictueux dans une réunion publique quelconque, par exemple, dans un cercle de buveurs ou dans une assemblée dansante.

Mais de même qu'il peut dissiper ou même interdire des réunions publiques qu'il estime dangereuses pour l'ordre public, de même il peut dissoudre des communautés qui n'existent que comme réunions permanentes et non comme personnes civiles, s'il estime que cette existence en commun est contraire au bien public. Mais en prononçant cette dissolution il n'a point à s'enquérir de ce que les associés pouvaient posséder en commun : les ressources, les richesses dont ils pouvaient jouir à ce titre sont leur propriété; ils savent ou doivent savoir à quel titre elles ont été mises en commun, et comment, en cas de dissolution, elles doivent être partagées entre tous les intéressés, ou quelle autre destination leur est réservée.

CHAPITRE IV

DES ASSOCIATIONS RELIGIEUSES ET DE L'ÉGLISE DANS LEURS RAPPORTS AVEC L'ÉTAT.

SOMMAIRE :

Rapports de l'État et de l'Église. — Position de la question. — État des choses pendant les quatre premiers siècles des temps modernes. — Confusion momentanée des deux puissances ; tendance à la séparation et à l'indépendance mutuelle. — Principaux représentants des différents systèmes sur les rapports de l'Eglise et de l'État. — Système tempéré de la domination de l'Église par l'État. — Système tempéré de la domination de l'État par l'Église. — L'Église libre dans l'État libre.

On peut concevoir les rapports de l'État et de l'Église de plusieurs manières, suivant qu'il y a :

Ou subordination complète de l'Église à l'État, ou de l'État à l'Église ;

Ou distinction de l'une et de l'autre, mais avec dépendance mutuelle à certains égards et déterminée par la nature des choses ou par des conventions réciproques ;

Ou indépendance absolue, -- fondée sur le triple principe :

a) Que l'État et l'Église ont chacun leur mission distincte : l'État, le bien temporel au nom du juste et de l'utile ; l'Église, le bien spirituel par les moyens de sanctification qui lui sont propres ;

b) Que la liberté de conscience et des cultes doit être entière ;

c) Que l'État n'adopte absolument aucune religion, n'en salarie aucune, mais protège les droits religieux

de tous les citoyens, quelles que soient leurs croyances et leur culte, pourvu qu'en professant les unes et en pratiquant l'autre ils ne portent atteinte ni à l'ordre public ni aux droits des particuliers.

Les partisans de l'absorption de l'Église dans l'État ne regardent pas la religion comme ayant une origine divine et propre. Ils en font un instrument politique, et s'emparent de l'instinct religieux dans l'homme pour le soumettre à des croyances et à des règles pratiques en harmonie avec les besoins et les droits de la société temporelle. S'ils vont jusqu'à vouloir soumettre les citoyens aux croyances et aux pratiques de la religion de l'État, ils violent le droit de la liberté de conscience. C'est l'idée que les païens se faisaient de la religion partout où le sacerdoce n'avait pas usurpé l'empire. Hobbes et Rousseau ont professé des idées analogues.

Les partisans de l'absorption de l'État par l'Église, à leur tour, nient que l'État ait une mission, une origine, un but propres. La politique n'est dans leur sens qu'un moyen pour la religion, l'empire même une fonction du sacerdoce. C'est l'esprit de toutes les théocraties, la pensée secrète de toutes les religions qui ont un sacerdoce héréditaire ou de caste, ou un sacerdoce hiérarchique dont le chef est indépendant du souverain temporel. L'ultramontanisme a ces principes et cette tendance.

Le christianisme, dans les trois premiers siècles de son existence, à sa première origine surtout, reconnut l'indépendance des deux institutions. Mais, depuis le quatrième siècle, la fusion entre l'empire et le sa-

cerdoce devint si étroite que bientôt il y eut conflit entre les deux puissances : époque d'usurpations réciproques et d'abus des deux parts.

Cet état de confusion et de guerre ne commence à se dissiper que par les concordats.

Depuis lors l'Église et l'État ont senti de plus en plus le besoin d'une indépendance mutuelle plus complète.

L'avenir amènera sans doute un résultat si désirable ; l'État se sécularisera entièrement. Il comprendra qu'il a le droit, le devoir même d'élever les citoyens dans cet esprit d'indépendance et de justice. L'Église saura que sa mission est d'enseigner le christianisme, de perpétuer son sacerdoce, d'avoir son culte et de vivre de sa vie propre, en respectant l'État et les citoyens. Elle sera toute-puissante dans les limites de son domaine, et sans aucune autorité dans les affaires de l'ordre civil.

S'il s'élève des difficultés sur la ligne de démarcation de ces deux ordres de choses, le spirituel et le temporel, comme la société temporelle est nécessaire, d'une nécessité rigoureuse, même pour qu'il y ait société spirituelle, le souverain temporel a le droit de se faire sa part. Le pouvoir spirituel peut réclamer s'il croit ses droits méconnus. Si ces réclamations sont fondées, l'État doit les prendre en sérieuse considération.

Nous regardons comme les partisans outrés de ces différents systèmes :

Hobbes et Rousseau, pour l'absorption de l'Église par l'État ; Bellarmin, Rohrbacher et les autres ultra-

montains, pour l'absorption de l'État dans l'Église.

Grotius et la plupart des théologiens protestants sont pour la subordination partielle, mais excessive encore, de l'Église à l'État.

Les gallicans professent la subordination partielle, mais excessive aussi, de l'État à l'Église.

Les concordataires — ou partisans des traités entre l'Église et l'État — prennent une situation fausse et violente encore pour un état de choses vrai, uniquement parce qu'elle est convenue et qu'une paix factice subsiste. Mais les bases de cette paix sont vicieuses, les articles du traité sont abusifs. D'ailleurs le nouveau dogme de l'infaillibilité papale et la nouvelle prétention d'autorité absolue par rapport au recrutement de l'épiscopat, ont mis à néant le pacte du concordat.

Il faut donc arriver à une indépendance mutuelle absolue, s'en tenir à la reconnaissance de ce principe, ou faire un nouveau concordat qui en soit la sincère et logique conséquence.

La différence entre un semblable concordat et tous les traités précédents analogues, c'est que dans ceux-ci on s'est fait de part et d'autre des concessions qui n'auraient pas dû être faites, et cela parce qu'on partait de principes faux ; tandis que le véritable concordat ne devrait avoir pour objet que la simple reconnaissance mutuelle des limites naturelles des deux puissances, déterminées à la lumière du triple principe dont nous avons parlé. Ce nouvel arrangement sera l'expression du droit moderne, qui a pour maxime fondamentale : l'Église libre dans l'État libre.

Nous esquisserons dans ce paragraphe les doctrines qui sont l'expression de ces différends, en nous attachant aux auteurs qui en sont les principaux organes, Grotius, Gossin, Daunou, Cavour, etc.

§ 1

Esquisse du système tempéré de la domination de l'Église par l'État.

SOMMAIRE :

L'autorité en matière religieuse appartient au prince. — Il ne peut y avoir qu'un souverain dans un État. — Distinction de l'autorité religieuse et des fonctions du sacerdoce. — Mesure des droits du souverain en matière religieuse. — L'interne seul est du ressort du spirituel. — L'externe est tout entier du ressort du temporel. — Mais l'externe n'est point arbitraire ; il a sa règle suprême dans le droit naturel et le droit divin. — Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. — Le prince doit se conformer à la religion, la protéger, la faire respecter. — Objections contre l'autorité en matière de religion, et réponses. — Le souverain est l'exécuteur plus ou moins éclairé des jugements de l'Eglise. — Manière d'exercer convenablement l'autorité temporelle en matière religieuse. — De la juridiction en matière religieuse. — Élection des pasteurs. — Emplois non essentiels dans l'Église. — Substitution et délégation en matière religieuse.

I. Grotius, dans un traité spécial (1) dont nous donnons l'analyse, entend par souverain la personne réelle ou collective qui est revêtue de l'autorité suprême dans la société civile, et qui n'est soumise qu'à Dieu seul.

Cette autorité s'appelle souveraine, parce qu'il n'y en a pas de plus élevée parmi les hommes.

L'*empire* de cette suprême puissance ne *s'étend* pas seulement aux choses profanes, mais aussi *aux*

(1) *De Imperio summarum potestatum circa sacra*, etc., Amst., 1677.

sacrées (preuves tirées de l'Écriture; — de la raison naturelle; — de l'universalité de la fin pour laquelle la souveraineté est instituée, fin qui est approuvée par l'Écriture; — de l'aveu des philosophes; — de l'autorité directe de l'Écriture encore; — de l'aveu des anciens chrétiens, de celui des réformés; — de l'usage universel; — de la mission du souverain à l'égard du bonheur de la vie future et du bonheur temporel; — ce dernier bonheur résulte de la vraie religion d'après l'ordre providentiel — et l'ordre naturel des choses; — de l'aveu des pontifes). De toutes ces raisons, nous ne donnerons, dans le cours de cette analyse, que celles qui nous paraîtront les plus fortes, quoiqu'elles nous semblent fort peu décisives encore. Nous laisserons à peu près complétement à l'écart les raisons théologiques, qui sont sans valeur en droit.

La raison, dit Grotius, ne permet pas de tronquer la souveraine puissance. Ce qui en serait distrait ou n'appartiendrait à aucune autorité humaine, ou serait le partage de quelque autre autorité que la temporelle. Dans le premier cas, il faut prouver qu'il en est ainsi; dans le second, il y a deux puissances souveraines, ce qui est une sorte de contradiction.

S'il y avait plusieurs souverains, il pourrait y avoir plusieurs commandements opposés ou incompatibles entre eux. Ce qui engendrerait deux obligations contradictoires, deux obligations qui cependant ne devraient en former qu'une seule, ou qui s'anéantiraient l'une l'autre. C'est pour cette raison que l'autorité paternelle elle-même a dû être subordonnée à l'autorité civile.

Suivant saint Thomas, la fin de la souveraineté, tant pour le prince que pour les sujets, est le bonheur éternel. Aristote avait déjà dit quelque chose d'analogue : d'où il suit que les princes ont le devoir de rendre les citoyens religieux, et de prendre à cet effet les moyens qu'ils jugent le plus convenables.

C'est ce qui se voit dans l'ancienne loi et ce que les papes ont sans cesse recommandé aux princes. Du moment que les empereurs furent devenus chrétiens, les affaires de l'Église leur furent soumises. La république n'est pas dans l'Église, mais l'Église est dans la république. Le premier concile de Mayence appelle Charlemagne le régulateur de la vraie religion, *veræ religionis rectorem.*

La seconde confession de foi helvétique disait : « Que le magistrat lui-même tienne dans ses mains la parole de Dieu, et qu'il veille à ce que rien de contraire ne soit enseigné ; qu'il gouverne le peuple par de bonnes lois, inspirées par la parole divine. » La confession de foi de Bâle tenait à peu près le même langage.

Les anciens législateurs, Charondas, Zaleucus, la loi des XII Tables, etc., sont unanimes sur ce point.

La raison pour laquelle les souverains doivent prendre soin de la religion, c'est qu'elle est la condition du bonheur temporel des citoyens, et qu'elle les rend justes, obéissants, amis de la patrie.

Une autre raison, c'est que l'esprit du prêtre est tel que s'il n'obéit pas, il menace, et que la multitude se laisse plus facilement mener par les charlatans et les devins que par ses chefs. Ajoutons que les change-

ments en matière de religion, même dans les rites, s'ils ne s'accomplissent pas de l'agrément de tous, mettent le désordre dans la république et la compromettent. Toute nouveauté de ce genre doit donc être réprimée par des édits.

Pour ces deux raisons surtout, les actes du clergé doivent être soumis à l'autorité souveraine.

II. Toutes les espèces de *fonctions* sont soumises à l'autorité suprême; quelques-unes même en émanent. Le droit naturel ne s'oppose pas, du reste, à ce que le pontificat et l'empire soient réunis dans la même personne, bien au contraire. Cet état de choses existait avant la loi mosaïque, et on le retrouve ailleurs que chez les Hébreux. La loi mosaïque prononce la séparation du sacerdoce et de l'empire. La loi chrétienne en fait autant. Les princes ne reçoivent le titre de prêtre et les priviléges attachés à ce titre qu'à cause de l'objet commun du sacerdoce et de l'empire.

Dans le principe, le père de famille était prêtre et souverain.

Celui qui peut déléguer une fonction peut aussi l'exercer par lui-même.

Du reste, les fonctions de la royauté et celles du pontificat sont si différentes, elles demandent des qualités si diverses, qu'il est difficile, peu convenable et peu sérieux de prétendre les réunir dans une même personne. Mais quoique ces deux ordres de fonctions puissent être distinctes, elles s'accordent toutefois en cela, que ce qui fait l'unique soin des pasteurs est encore l'affaire principale des souverains.

III. Les *actions externes* sont la matière première de tout commandement humain; les internes n'en sont que la matière secondaire, et encore à cause des externes.

Sont de droit naturel non seulement les choses de principes connus naturellement, mais encore celles qui découlent d'une manière certaine et déterminée de ces principes. Ici le naturel n'est pas opposé au surnaturel, mais à l'arbitraire.

Les choses qui doivent être faites ou ne l'être pas étant sujettes à varier extérieurement, et cette variation pouvant provenir de l'autorité humaine, elles se trouvent évidemment soumises à cette autorité, pourvu qu'elles ne soient pas purement internes. Tels sont par exemple le temps, le lieu, le mode d'assigner des personnes en exécution de leurs obligations, en tant que toutes ces circonstances ne sont déterminées ni naturellement ni par la loi de Dieu. Il en est de même de l'éloignement de certains obstacles, des récompenses et des peines à décerner, de certaines licences à donner.

L'autorité ne peut prescrire les actes contraires au droit naturel ou divin, par exemple ordonner les choses défendues de Dieu, ou interdire celles qu'il a commandées. De tels ordres ne pourraient être obéis, de telles défenses respectées.

Du reste, ceux-là ont tort qui, contrairement aux saintes lettres, à la droite raison, à l'opinion de la pieuse antiquité, veulent soulever les pouvoirs inférieurs contre le souverain. On ne peut pas prendre

les armes contre son souverain, fût-il impie, cruel et sanguinaire.

La religion ne saurait être commandée; mais on peut seulement essayer de la persuader.

Pas plus en religion que dans tout le reste, les ordres de Dieu ne sont subordonnés au bon plaisir du prince. Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes.

La prédication de la parole de salut, l'administration des sacrements ne peuvent donc être interdites par le souverain, pas plus que le droit de nourrir ses parents ou ses enfants, de soulager des innocents, etc. De même, la forme prescrite de Dieu pour le ministère de la parole ou des sacrements ne peut être changée par les hommes. Enfin, l'autorité humaine n'a pas qualité pour établir de nouveaux dogmes ou pour modifier les anciens. Elle ne peut donc rien changer au culte ni aux sacrements.

Le prince doit : 1° favoriser l'accomplissement des commandements divins; 2° ordonner ce qui est déjà prescrit par la loi divine; il ne fait en cela qu'ajouter une obligation à une autre; 3° prescrire les circonstances libres de l'accomplissement des actions voulues de Dieu; 4° écarter la matière et les occasions de faire des actes défendus par la loi divine; 5° décerner des peines pour faire respecter les ordres de Dieu.

Il suffit qu'une chose soit de précepte divin pour qu'elle soit essentielle et immuable. Tout le reste est accidentel, temporel, muable, arbitraire. Mais c'est à celui qui soutient qu'une chose est d'institution divine à le prouver.

Si le souverain entreprend sur les droits de la conscience et de Dieu, il ne faut lui opposer que la gloire de la patience (résistance passive); il y aurait injustice à résister autrement.

IV. L'Église reçoit la *mission* du Christ et non du prince, dit-on d'abord, quand on nie l'autorité du prince en matière de religion. Mais, répondrons-nous, le père reçoit de Dieu son autorité sur son enfant; l'autorité du mari sur sa femme n'a pas d'autre origine. Et cependant cette double autorité est soumise à celle du souverain. Il en est à peu près de même des fonctions de médecin, d'agriculteur, de marchand, etc., dans la société. Les arts et leurs règles n'ont pas leur origine dans l'autorité souveraine; ils y sont cependant soumis. Le juge lui-même, qui tient son droit du souverain, ne tire pas toutes les règles de sa profession de la même source : il a une part à faire à sa conscience seule, et il doit lui obéir plutôt qu'à son souverain si celui-ci pouvait exiger de lui des choses injustes. L'obéissance que le ministre de la religion doit à Dieu n'empêche donc pas celle qu'il doit au prince.

Comment, dit-on encore, le sacerdoce pourrait-il être soumis à l'empire, puisque les souverains sont eux-mêmes soumis aux pasteurs? — A ce compte, comme le souverain dépend aussi à certains égards du médecin, de l'agriculteur, du marchand, du cuisinier, du tailleur, etc., il faudrait dire qu'il n'a aucune autorité sur eux!

Sans doute le Christ n'a besoin de personne pour faire dans l'Église ce qu'il s'est réservé d'y faire; mais il y a une foule d'actes moyens qui aboutissent à ceux

que le Christ seul doit consommer et qui sont du ressort des hommes. Le tout est de savoir si les pasteurs ont reçu relativement à ces actes moyens un pouvoir exclusif. A l'égard de l'action des pasteurs sur les princes eux-mêmes, comme sur les particuliers, elle ne peut être que de conseil, de persuasion, et non de contrainte; elle peut, s'il y a lieu, prendre un caractère déclaratif et même constitutif par suite du consentement; mais la coercition physique est interdite aux ministres de la religion : ils n'ont aucune autorité qui oblige ou qui contraigne. L'empire n'appartient pas à l'Église de droit divin. L'Église à certaines époques, comme au temps des Macchabées, a bien pu avoir l'empire ou quelque autorité civile inférieure, mais les pasteurs n'ont jamais pu exercer qu'une autorité subordonnée à l'empire souverain. Quant à l'autorité directrice ou de conseil dans les pasteurs relativement aux princes, elle est très compatible avec l'autorité souveraine. Cette autorité n'a même rien à souffrir du gouvernement constitutif de l'Église, ni de l'empire qui peut être accordé aux pasteurs par le droit positif ou par le souverain.

V. Le *jugement régulateur* appartient à l'Église, le jugement impératif au prince souverain, même en ce qui regarde la religion. N'importe que le souverain soit sujet à faillir, que le Christ soit le juge suprême, que l'Église ait sa juridiction, et que pour bien juger il faille de l'intelligence, de la piété même. Autre chose en effet est la rectitude d'un acte, autre chose sa validité. Les souverains infidèles mêmes ont valablement exercé leur autorité sur la religion chrétienne.

L'aptitude ne constitue pas le droit, non plus que l'incapacité intellectuelle ou l'indignité morale n'emporte l'incapacité juridique.

VI. Il faut donc distinguer entre le *droit* et la *manière de le bien exercer*. Les souverains doivent entendre les pieux et doctes pasteurs en ce qui touche le dogme et la morale ou en ce qui peut être utile à l'Église.

Les principes de la foi sont intrinsèques ou extrinsèques, suivant qu'ils n'atteignent que l'entendement ou qu'ils s'adressent aux sens et à l'esprit tout à la fois. Les principes extrinsèques sont divins ou humains, et prennent le nom d'autorité. Il faut acquiescer purement et simplement à l'autorité divine. Mais personne n'est tenu d'acquiescer ainsi à l'autorité humaine, à moins de ne pouvoir fonder son jugement soit sur l'autorité divine, soit sur des principes internes. On peut suivre l'autorité humaine dans toutes les choses où l'on n'est tenu à aucun examen.

Dieu découvre et propose aux hommes certaines choses par lui-même, d'autres par lui-même et par d'autres hommes ou par des anges. Toutes les fois que la proposition a lieu par des intermédiaires, il est nécessaire que nous soyons assurés que cet intermédiaire ne peut en cela ni se tromper ni être trompé. Cette certitude s'acquiert ou par une autre révélation divine, ou par des signes d'une vertu céleste qui témoignent évidemment de la véracité de celui qui nous parle. La question sur ce point entre les Romains et les Évangéliques est de savoir « si, depuis l'époque des apôtres, il y a eu quelque per-

sonne ou quelque assemblée visible de la parole desquelles nous puissions et devions être assurés. » Les Évangéliques disent non, les Romains disent oui. Y a-t-il donc eu, depuis les apôtres, un oracle tel que toute autorité humaine, toute action doive lui être soumise comme à l'autorité divine? Telle est la question. Et cette question revient à savoir si le pape est cet oracle; car il n'est personne qui ne reconnaisse que les pasteurs, individuellement pris, les rois et les particuliers, les synodes provinciaux, nationaux, patriarcaux, œcuméniques même, peuvent se tromper et se trompent ordinairement.

Posé maintenant,— ce qui est très vrai, et quelques ultramontains le reconnaissent du souverain pontife même, — qu'aucun homme n'est infaillible, il s'agit de savoir jusqu'à quel point chacun est tenu de suivre un jugement étranger sujet à l'erreur.

Personne d'abord n'est obligé de suivre un jugement directeur de cette nature. Gerson en particulier reconnaît à chacun le droit de suivre de préférence son propre avis, s'il est fondé sur l'Évangile, plutôt que l'avis du pape.

Ensuite, et alors même que la conscience n'atteste pas positivement le contraire, personne n'est précisément obligé de suivre le jugement directeur de qui que ce soit, attendu que chacun a le droit de chercher la vérité et de tenter de parvenir à une connaissance certaine. On n'est tenu à suivre un pareil jugement qu'autant qu'on est détourné de l'examen personnel par un vice intellectuel, par défaut de loisir ou par les circonstances de la recherche de la vérité.

On prouve par l'Écriture même et par la raison que personne ne peut se reposer avec pleine sécurité, en matière de foi religieuse, sur l'autorité d'autrui. (*Reg.*, IV, 3, 10, 17; *Joann.*, IV, 28; *Hob.*, II, 4.)

Ce qu'on vient de dire de la foi peut s'entendre du culte. (*Matth.*, XV, 9. I *Thessal.*, II, 13.) Dans les choses que Dieu a décidées, personne n'est tenu de s'en rapporter et ne peut même en conscience s'en rapporter au jugement de qui que ce soit, si ce jugement n'est pas d'accord avec la parole évangélique.

Lorsque le jugement n'a qu'un caractère persuasif, c'est-à-dire lorsqu'il a pour objet des matières qui n'ont pas été définies par la loi divine, on peut accorder un peu plus à l'autorité d'autrui; mais il faut prendre garde de lui accorder trop.

Le souverain doit surtout interposer son jugement toutes les fois que les conseils diffèrent, et sur ce point il doit avoir plus égard à la qualité des opinions qu'au nombre de ceux qui les professent. Il ne lui est pas permis de négliger la connaissance du gouvernement de l'Église, puisque rien n'intéresse au plus haut degré le salut public. L'histoire nous montre que tous ceux qui ont rejeté cette charge sur d'autres ont été punis de Dieu, sont tombés du trône, ou s'ils y sont restés, n'ont régné que de nom et sont devenus les esclaves des passions d'autrui.

Ce qu'on peut nous opposer en partant de l'ancien Testament, sur la soumission aveugle des rois au jugement des pasteurs, ne prouve rien. Ces prêtres de l'ancienne loi étaient de vrais magistrats; ceux de la loi nouvelle n'ont pas ce caractère. On peut dire

aussi que c'étaient moins eux qui parlaient par l'éphode que Dieu lui-même. Au reste, les prêtres des idoles avaient aussi l'éphode, qui donnait comme des réponses, ainsi que le témoigne l'Écriture elle-même (*Judic.*, VIII, 27, 33; XVIII, 5, 14). Notre Urim, à nous, c'est l'Évangile.

Un autre conseil général sur la manière d'exercer la justice, c'est que la paix de l'Église doit être avant tout le but de celui qui gouverne. Les moyens propres à conserver l'unité sont de s'abstenir autant que possible de définitions: elles ne sont pas moins périlleuses en théologie qu'en droit. Que très peu de dogmes donc soient définis avec la clause de l'anathème, et que les autres le soient sans cette clause.

La persuasion doit être ajoutée à la sévérité des édits, lorsqu'on veut que quelque chose se fasse en matière de religion. Il faut travailler avec un très grand soin à ce que la plus grande partie du peuple soit convaincu par l'autorité des témoignages divins, qu'il comprenne que ce qui lui est commandé est vrai et saint. On ne peut espérer qu'il n'y aura pas de dissidents. Mais l'ignorance ou la mauvaise foi d'un petit nombre ne doit pas faire abandonner la vérité et le soin de l'unité. Du reste, il faut moins tenir à ce que ceux qui résistent à l'autorité divine et humaine fassent le bien qu'à ce qu'ils ne fassent pas le mal.

Pour ce qui est des choses à l'égard desquelles la loi divine n'a rien établi, tels que la plupart des objets de discipline et de culte, si la matière en est récente et ductile, rien n'est plus sûr que de rétablir les usages des premiers siècles après les apôtres. Mais s'il existe

des coutumes profondément enracinées, et qu'elles soient tolérables, sans être cependant ce qu'il y a de mieux, il est sage de n'y rien changer, à moins d'une occasion très favorable et de l'agrément général.

Dans les matières de ce genre, qui ne sont nullement définies par la loi divine, le souverain fera bien de se relâcher un peu de son autorité en faveur des sentiments de ses sujets.

Il faut mettre à profit non seulement les conseils des autres, mais encore leur ministère.

Les exigences de l'autorité doivent se régler un peu sur le degré de culture du peuple. Tout acte d'autorité n'est pas toujours également opportun.

Le souverain doit agir suivant l'usage dans les choses les plus ordinaires. Si néanmoins il fait autrement, on peut bien dire qu'il a tort, mais non pas qu'il dépasse son droit.

VII. Les *synodes* (ou assemblées religieuses délibérantes) sont de droit naturel, antérieur à la constitution des Églises et aux fonctions pastorales de droit divin. Il y a deux sortes de droit naturel, l'un absolu, immuable, nonobstant tout fait humain, comme d'aimer ses parents, de ne nuire à personne; l'autre relatif, muable ou qui cède à certains actes humains, telle que la communauté des biens, la liberté des personnes, l'hérédité dans la famille. Car les choses sont naturellement communes, jusqu'à ce qu'un fait humain vienne établir la propriété; les hommes sont naturellement libres, jusqu'à ce qu'ils soient réduits à l'esclavage; les proches naturellement héritiers, s'il n'y a pas de disposition testamentaire qui s'y oppose.

Nous pouvons semblablement faire tout ce qui n'a rien de honteux en soi, jusqu'à ce que la loi humaine nous le défende.

Les synodes ne sont de droit naturel que dans le sens relatif. S'ils étaient de droit naturel absolu, les évêques n'auraient jamais eu besoin de demander aux empereurs la permission de se réunir en concile.

Trois choses sont fortement controversées : 1° si le souverain peut prescrire quelque chose en matière religieuse sans synode; 2° ce qu'il peut prescrire; 3° ce qu'il peut faire avant le synode et au synode même.

Si le souverain recevait des synodes le droit de commander quelque chose, il ne serait pas souverain. De plus, si le souverain ne pouvait commander sans le synode ce qu'il peut commander avec le synode, il recevrait du synode une partie de son autorité, et dès lors le synode posséderait de droit divin une partie de la souveraineté. Ce qui n'est pas.

Une fois le droit établi, on se demande si l'État peut prescrire quelque chose dans l'Église sans le synode. Il le peut quelquefois. C'est ce qui résulte de la triple fin des synodes : le conseil, le consentement, l'exercice d'une juridiction concédée. Ces trois fins ne sont pas toujours nécessaires, non plus que les synodes pour les atteindre. Il peut arriver encore que le souverain, d'après un concile œcuménique ou un synode antérieur, soit sûr qu'un nouveau synode n'est pas nécessaire, ou que le consentement des docteurs soit connu sans qu'ils se réunissent, ou bien enfin qu'un synode soit dangereux. Plusieurs ont été nuisibles. Si une réunion de ce genre présente des

inconvénients graves, et que la question dont elle devait être saisie ne souffre pas de retard, le souverain peut la décider.

C'est à tort qu'on n'accorderait au souverain l'autorité en matière de religion sans l'intervention d'un synode, qu'au cas où le synode serait impossible par suite de la ruine de la religion.

En tout cas, le prince a le droit de choisir les membres du synode. C'était l'usage de l'ancienne Église, depuis que les empereurs furent devenus chrétiens. Cela ne peut pas souffrir de difficulté si le synode n'est réuni que pour conseiller le prince, puisqu'il est de droit commun de choisir les hommes dont on attend l'avis. Il n'y a pas plus de difficulté pour le cas où le synode n'a d'autre mission que d'exercer une juridiction à lui conférée par le prince. On a le droit de choisir des délégués. Peu importe que les choses se soient passées quelquefois différemment ; toujours le droit du prince était là.

Le prince a également qualité pour décider avec les évêques dans un synode. Il peut d'abord assigner le lieu, le temps, indiquer les questions à traiter, la manière de le faire. Le synode peut être transféré par lui d'un lieu à un autre, et même être dissous. Il peut, au sein du concile même, émettre son avis et le défendre. S'agit-il de dogme, il aurait légitimement le droit, comme simple particulier, d'avoir une opinion ; à plus forte raison peut-il l'avoir et l'émettre comme souverain. Du reste, il doit éviter d'étouffer la liberté de discussion et de trop peser sur les délibérations. S'il s'agit d'une question de discipline

ecclésiastique, le prince a le droit de s'en occuper. Enfin, les décisions du synode peuvent être approuvées ou désapprouvées du prince : il a par conséquent le droit de les examiner, d'y retrancher, d'y ajouter, d'y corriger, et cela quand même il y aurait pris part; c'était comme docteur qu'il y participait, c'est comme souverain qu'il les juge. Ce jugement, il peut l'exercer par lui-même ou par autrui, sauf, dans ce dernier cas, à confirmer l'opinion de ses délégués.

Le droit du souverain est le même, qu'il s'agisse de quelques points religieux ou de la religion tout entière.

VIII. La partie de la *législation* concernant tout le corps de la religion publique est de la compétence du souverain, dût-il changer de religion et se montrer peu favorable à l'Église. L'abus possible, réel de son droit ne peut être un motif de lui contester le droit lui-même. D'ailleurs, la Providence sait tirer le bien du mal. Le souverain a le droit d'empêcher l'établissement des cultes faux et schismatiques, comme aussi de punir ceux qui les professent; et ce droit n'appartient qu'à lui seul. Il peut poursuivre les faux cultes jusqu'au sein des familles, par lui-même ou par ses délégués. Il peut aussi les tolérer, si bon lui semble, sauf à les soumettre à certaines règles.

La législation qui n'a pas pour objet de régler la religion tout entière, mais certaines parties seulement, est également du ressort du souverain. C'est ainsi, par exemple, qu'il peut interdire les disputes religieuses, certaines interprétations des Écritures,

et soumettre tout ce qui s'écrit en cette matière à la censure.

La discipline ecclésiastique est particulièrement de son ressort. Il peut également décider, en dehors des lois canoniques, les choses qui ne sont pas décidées par la loi divine, telles que l'âge auquel le ministère ecclésiastique pourra être conféré, les immunités dont l'Église doit jouir, la juridiction qu'elle peut exercer, etc. Mais il fera bien, en tout cela, de prendre conseil des lois canoniques; ce qui n'est pas d'une absolue nécessité peut encore être très utile.

Si le pouvoir législatif n'appartient pas de droit divin à l'Église, il peut lui être conféré par le prince en vertu d'une loi positive, mais sans préjudice pour le pouvoir souverain, c'est-à-dire sans que le pouvoir perde lui-même le droit dont il confère l'exercice, et sans qu'il perde le droit d'abolir ou de corriger, s'il le faut, des lois ainsi faites par des assemblées religieuses auxquelles il en aurait donné le pouvoir. Si des rois se sont soumis aux décisions canoniques, s'ils les ont fait respecter, c'est en les faisant leurs, et parce qu'elles devenaient alors lois civiles. De pareils emprunts sont déclaratifs de volonté, et ne détruisent point le droit. Les princes peuvent donc abolir ou réformer ces mêmes canons, comme ils feraient des lois civiles; les synodes leur ont justement reconnu ce droit. Les canons tirés des lettres mêmes des apôtres n'ont pas toujours été observés, parce qu'on les regardait comme renfermant plutôt un conseil approprié aux besoins des temps que comme une exposition de la loi divine.

IX. La *juridiction* appartient au législateur; elle est civile ou criminelle. Celle-ci comprend les actes d'hérésie. Elle va jusqu'à interdire l'exercice du sacerdoce.

Les prêtres n'ont aucune juridiction coactive ou impérative. Si dans les anciens temps ils ont exercé quelque juridiction, c'était à titre de magistrats. Lorsque l'empire ne comprenait pas le sacerdoce, rarement le sacerdoce était séparé de l'empire.

Les actes de juridiction du ministère ecclésiastique auxquels le souverain n'a rien à voir sont : 1° les peines miraculeuses, peines qui ont d'ailleurs cessé du moment que les princes sont devenus les protecteurs de l'Église ; 2° l'usage pénal des clefs et la prédication qui y correspond; mais s'il y a erreur de droit dans l'usage des clefs, l'effet est nul; c'est le contraire en matière de juridiction : un jugement n'en sortit pas moins son effet; 3° la prescription d'œuvres de pénitence dans un but de direction et de persuasion, et qui se rattache à l'usage des clefs; 4° le refus des sacrements à l'indigne. Tels sont les actes propres aux ministres de l'Eglise.

Les actes qui appartiennent à l'Église seule ou à l'Église réunie au pasteur sont : 1° de se séparer d'un pasteur indigne; 2° d'éviter la société des méchants. La déposition et l'excommunication seraient plutôt des actes de juridiction. Mais, dans la réalité, ce sont encore des actes privés; on use de son droit en renonçant à la direction d'un mauvais pasteur, en se retirant du commerce d'un homme méprisable et dangereux.

Il n'y a juridiction dans l'excommunication, il n'y a caractère canonique ou légal, qu'autant qu'il y a conseil des pasteurs, consentement de l'Église à tenir les indignes éloignés des assemblées religieuses.

Après la conversion des empereurs, une partie de la juridiction fut accordée aux évêques, comme fonctionnaires publics; et cela de trois manières, ou par droit ordinaire, ou par le consentement des parties, ou par délégation. Par droit ordinaire, les évêques eurent la permission de juger des affaires relatives à la religion. Pour les autres affaires, les clercs, aussi bien que les laïques, ne plaidaient devant l'évêque qu'en vertu d'un consentement. Dans les affaires qui étaient déléguées aux évêques, l'appel à l'empereur ou au juge civil fut toujours admis, suivant que l'affaire avait été renvoyée à l'évêque par l'empereur ou par le juge.

Toute juridiction pastorale proprement dite émane du prince.

L'usage pur et simple des clefs, c'est-à-dire en ce qui regarde le droit divin seulement, est le même à l'égard du prince qu'à l'égard du dernier des sujets. Il est même plus nécessaire dans le premier cas que dans le second.

Mais ceux-là font injure à l'Évangile, qui étendent cet usage jusqu'à saisir des assemblées ecclésiastiques des actes du pouvoir, jusqu'à les divulguer avec amertume : ce qui n'est propre qu'à déconsidérer l'autorité du prince auprès du peuple.

Le souverain ne peut être en butte à des lois pé-

nales; il ne peut être assujetti à la pénitence publique.

L'autorité judiciaire du prince s'étend à l'usage des clefs même, en ce qu'il pourrait avoir d'injuste. Le souverain est le vengeur né de toute injustice, dans la société domestique, dans la société religieuse, comme dans la famille civile. Par conséquent, une injuste excommunication, un refus injuste de sacrements, tombent sous la juridiction du prince : de là les appels comme d'abus. Les appels ecclésiastiques dépendent du prince; on ne peut donc blâmer les rois de France d'avoir décidé et jugé que les fonctionnaires publics n'étaient pas soumis aux peines ecclésiastiques, à raison de leurs fonctions. Les princes ont le droit de protéger tout le monde contre la tyrannie ecclésiastique, par conséquent d'empêcher l'effet des censures et des excommunications qui seraient injustes.

X. Il faut distinguer dans l'*élection* des pasteurs la mission ou le mandat, l'ordination, l'élection proprement dite et la confirmation. Il y a entre ces quatre choses la même différence qu'entre : 1° la faculté de prêcher, d'administrer les sacrements et les clefs; 2° l'application de cette faculté à une certaine personne; 3° le choix de cette personne pour un certain lieu, une certaine réunion d'âmes; 4° enfin, l'exercice public du ministère par une personne déterminée, dans un certain lieu, sous la protection de l'État et par son autorisation.

C'est aux pasteurs d'ordonner les pasteurs, en tant que ministres de l'Église universelle. Mais le droit

de surveiller l'ordination appartient à l'État; l'État est donc appelé à la confirmer. Mais c'est naturellement à l'Église de choisir son pasteur. Des évêques ont souvent choisi les prêtres sans l'intervention du peuple, et quelquefois le clergé seul choisissait ses évêques. D'autres fois l'évêque était choisi par les évêques de la même province. Il n'y a donc rien de constant à ce sujet. En matière d'élection, la législation appartient donc au prince; n'ayant pas été réglée de droit divin, c'est à lui de décider la manière dont elle doit être faite. Il peut par conséquent se réserver l'élection des pasteurs et des prêtres. L'investiture par l'anneau et la crosse était l'expression de ce droit. Le même droit existe à l'égard du choix des prêtres et des évêques. Mais il est peut-être plus convenable que le souverain se borne au droit de casser ou de confirmer l'élection. Il faut laisser au peuple le choix de ses chefs spirituels; en tout cas, il ne faut pas lui imposer des pasteurs qu'il ne voudrait pas. Mais si son choix était séditieux ou dangereux pour la chose publique, il pourrait certainement être cassé.

XI. Si les *évêques* ne sont *pas essentiels*, ils sont du moins très utiles dans l'Église. Il est vrai que leur charge n'est pas de précepte divin, et que chaque Église n'a pas toujours eu un évêque à sa tête, avec pouvoir d'ordonner; mais ce fut par des raisons impérieuses et pour un temps limité.

L'ancienne Église n'entendait par le mot *prêtres* que les pasteurs occupés à la prédication et à l'administration des sacrements. Les assesseurs, appelés aussi

prêtres par quelques-uns, ne sont pas de précepte divin. Ces assesseurs ont pu être pris parmi les laïques établis par le pouvoir civil ou par l'Église. Ils peuvent être très utiles, mais à certaines conditions.

XII. L'État a besoin de personnes qui le *représentent* dans les affaires religieuses. Ce qu'il ne peut pas laisser faire à d'autres, c'est de contrôler les règlements et les jugements ecclésiastiques, de casser les élections contraires à l'utilité publique. Mais il peut laisser à d'autres l'élection des pasteurs supérieurs et même leur déposition.

Ces vicaires peuvent être ou substitués ou délégués. Sont substitués ou délégués les pasteurs seuls, les pasteurs avec des laïques, les laïques seuls. Les pouvoirs civils inférieurs n'ont aucun empire de droit divin : toute leur autorité à l'égard des affaires religieuses leur vient du pouvoir souverain ; elle ne doit être conférée qu'aux pouvoirs immédiatement inférieurs, et dont les croyances sont saines.

Telles sont les principales idées de Grotius sur le rapport de l'Église et de l'État. Je n'ai pas besoin de montrer que, dans ce système, l'État élimine essentiellement l'Église et ne lui laisse ni spontanéité ni liberté véritables, sans compter que parfois il fait de l'État l'exécuteur trop servile des décisions de l'Église. Cette théorie est donc incompatible avec le droit de la conscience, avec le droit de la liberté des cultes, et, d'autre part, avec l'indépendance où l'État doit être à l'égard de l'Église.

Dans le système de la souveraineté du peuple, c'est lui, comme personne collective ou morale, comme

peuple, comme société civile, qui a tous les droits de la souveraineté temporelle à l'égard de l'Église. Si on le considère ensuite comme Église ou assemblée de fidèles, il a également tout pouvoir sur l'Église elle-même, en ce sens qu'il peut la constituer, la dissoudre, lui donner des lois ou règlements à volonté et les changer de même, en exclure les indignes, les excommunier. Mais ce droit ne peut préjudicier à celui de l'individu, du fidèle qui doit toujours conserver la faculté de sortir d'une société spirituelle dont il ne partage pas les croyances, ou dont la discipline lui déplaît (1).

A cette conception de la société spirituelle comme société démocratique, est opposée celle qui la considère comme une société aristocratique, où les pouvoirs supérieurs de l'Église n'appartiendraient qu'à un petit nombre, dont le président, assisté d'un conseil, serait le représentant ou l'organe ordinaire. C'est le système du gouvernement de l'Église par l'épiscopat, par les conciles, par le pape et les cardinaux, avec supériorité des conciles sur le pape. C'est le gallicanisme.

Une autre manière encore de concevoir l'Église, la plus opposée possible à sa constitution démocratique, c'est d'en faire une monarchie absolue, la plus absolue possible, en faisant du pape un chef personnelle-

(1) On peut voir à la suite du livre de Grotius, dans certaines éditions du moins, le traité de David BLONDEL, *De jure plebis in Regimine ecclesiastico*. Cette dissertation est plutôt historique que juridique ; le droit y est établi par le fait, autant qu'un droit peut avoir cette origine. Cet opuscule est suivi d'un autre, par A. C. E M. G., intitulé : *Officium magistratus christiani*, qui est plutôt historique encore que dogmatique.

ment infaillible, et en lui subordonnant toutes les sociétés temporelles. C'est l'ultramontanisme dans toute sa pureté.

Mais il y a un ultramontanisme mitigé ou déguisé, qui ne subordonne au pape les souverains temporels que d'une manière indirecte, c'est-à-dire en tant que le temporel présente aussi un caractère spirituel. C'est celui dont nous allons nous occuper, celui qui s'enseignait naguère encore au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris, et dans beaucoup d'autres séminaires de France.

§ 2

Esquisse du système tempéré de la domination de l'État par l'Église, ou l'ultramontanisme déguisé.

SOMMAIRE :

Thèses et critique de chacune d'elles : 1° Les souverains et les peuples, au moyen âge, acceptaient la suprématie de l'Église et du pape, et s'en trouvaient bien. Mais cette suprématie n'est pas de droit divin. — 2° L'État doit, en tout cas, mettre la force au service de l'Église, et en faire respecter les décisions. — 3° Il est utile à la société que le clergé soit riche, honoré, qu'il ait des immunités, des privilèges, de l'autorité dans le gouvernement. — 4° Souveraineté temporelle du pape nécessaire à la souveraineté spirituelle.

De même que Grotius, tout en admettant les deux puissances, subordonne tellement l'Église à l'État, que c'est à peine s'il lui laisse une existence quelque peu sérieuse; de même certains docteurs, sans nier littéralement l'indépendance de l'État, le subordonnent tellement à l'Église, que sa spontanéité, sa liberté disparaissent presque entièrement. Les partisans de cette doctrine sont plus voisins de l'ultra-

montanisme excessif, qui veut la domination absolue de l'État par l'Église, que du gallicanisme parlementaire, qui veut l'indépendance de l'État quant au temporel. Voici les thèses principales de cette doctrine semi-ultramontaine (1) :

I. L'auteur essaie de prouver que le droit de juger les souverains, en matière temporelle, appartenait au pape et à l'Église, au moyen âge, en vertu du libre consentement du souverain et des peuples, en vertu des maximes de droit public alors universellement reconnues ; — que ce droit avait eu dès le principe les fondements les plus légitimes ; — enfin, que l'exercice de ce droit, malgré les inconvénients qui ont pu quelquefois en résulter, a été généralement avantageux à la société.

Il rejette l'opinion des ultramontains plus décidés, qui ont dit que le pouvoir exercé par les papes et les conciles était fondé sur le droit divin ; il n'admet pas même de pouvoir *indirect* de cette espèce.

Il semble donc regarder l'opinion du *droit divin* à cet égard comme erronée. Il n'accorde au pape, aux conciles, aux évêques, qu'un pouvoir de *direction* (de conseil et de persuasion). Ce pouvoir est incontestable ; mais il n'a aucun caractère impératif et de juridiction. En fait, cependant, l'autorité religieuse a parlé et agi comme si elle avait eu suprématie et juridiction. De l'aveu de notre auteur, elle a donc dépassé ses droits. Elle a donc été dans l'erreur, ou a commis sciemment, solennellement, des injus-

(1) Elles sont prises du livre de l'abbé GOSSIN, *directeur du séminaire de Saint-Sulpice*, nouv. édit., 1845, sans nom d'auteur.

tices qu'elle a colorées de principes dont elle aurait connu la fausseté. Elle a donc voulu induire en erreur et les princes et les peuples, afin de ressusciter et d'exercer plus facilement la théocratie.

Tout en admettant que les princes et les peuples étaient alors dans la persuasion que le pape et l'Église avaient une certaine suprématie sur les empires et les principautés temporelles, on n'en tombe pas moins dans une pétition de principes, puisqu'on explique le droit de l'Église ou de son chef par l'opinion commune, tandis que l'opinion commune ne s'explique déjà que par les doctrines de l'Église : c'est donc justifier l'usurpation de l'Église par une fausse doctrine de l'Église. C'est donc laisser l'Église sans justification. Elle reste responsable des erreurs par elle accréditées dans l'esprit des princes et des peuples, et, en outre, de l'application qu'elle a faite elle-même de ces erreurs.

Peu importe maintenant que l'exercice abusif de ce droit ait eu de salutaires conséquences, que le plus souvent même il en ait été ainsi, assertion fort contestable d'ailleurs ; peu importe que l'Église n'ait fait, dans le principe, en s'emparant de cette suprématie, que céder au vœu des populations, qu'elle ait été mue peut-être par l'amour des peuples plus encore que par ambition et par égoïsme : le fait est que si ce droit ne lui appartient point, s'il est peu compatible avec sa mission, elle n'aurait jamais dû l'exercer comme lui appartenant en propre, comme étant de l'essence de sa mission. Elle aurait dû dissiper l'erreur du temps, loin de la répandre et de la fomenter ; elle

aurait dû ne soupirer qu'après le moment de se décharger d'un fardeau, loin de tout faire pour arracher la pourpre impériale et s'en recouvrir.

Notre auteur, dans une longue introduction, rappelle surabondamment que le sacerdoce a été partout comblé d'honneurs et de biens, surtout de la part des premiers empereurs chrétiens. Ce fait ne prouve en aucune manière que ce fût ce qu'il y avait de mieux à faire dans l'intérêt de la religion et de la société. Nous accorderons tant qu'on voudra que cet état de choses est humainement le plus désirable pour le clergé; mais nous ne pouvons admettre que plus un clergé régulier ou séculier obtient de richesses et d'honneurs, plus il soit recommandable par ses mœurs et par sa modestie. Saint Bernard pensait bien différemment (1). Nous ne pouvons admettre non plus que la morale et salutaire influence des prêtres et des religieux soit en raison de leur participation plus ou moins grande au gouvernement temporel des États. Enfin, nous sommes convaincu que tous les efforts d'un clergé pour donner à la religion le caractère d'une religion d'État, n'ont le plus souvent pour principe que l'ambition du pouvoir, des honneurs et des richesses, et pour résultat que la corruption de la religion par la violence et les autres passions, et la corruption de la justice par la tyrannie religieuse.

(1) V. *Flores operum D. Bernardi*, libb. III, IV, VIII et passim. Voir aussi, dans les capitulaires de Charlemagne, la cupidité sans borne et la profonde corruption du clergé de ce temps-là. M. Fr. Monnier en a fait l'analyse, sous le titre de: *Charlemagne législateur*. V. *Compte-rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. 96 de la collection. 1871, p. 388-409.

Cette union si admirée, et jamais plus admirable pour ceux qui l'aiment que dans les théocraties, ou dans les États despotiques, où le souverain se croit aussi maître des âmes qu'il l'est des corps, n'a jamais produit que l'oppression du citoyen par le prêtre, ou du croyant par le magistrat. Elle n'est trop souvent qu'une infâme conspiration des deux puissances contre la liberté civile et religieuse. Mais ces deux conjurés ne sont pas toujours d'accord, alors surtout que leur œuvre d'iniquité marche sans résistance; chacun d'eux se persuade aisément que s'il ne peut à lui seul mener le monde, au moins devrait-il en avoir la suprême direction, et que le partage de ce pouvoir souverain n'en est qu'un affaiblissement : l'empire voudrait se subordonner le sacerdoce, et le sacerdoce se soumettre l'empire. De là ces empiétements incessants d'un pouvoir sur l'autre; de là ces conflits, ces guerres, où prince et pontife ne l'emportent tour à tour qu'au grand préjudice des fidèles et des sujets.

Dès qu'on est prévenu en faveur du système de l'union de l'Église et de l'État, il est naturel qu'on trouve raisonnable la persécution civile pour cause d'impiété ou d'athéisme, dût l'accusation n'être portée que par le fanatisme et la superstition. On admirera la conduite des Grecs contre leurs concitoyens Eschyle, Diagoras, Protagoras, Prodicus, Anaxagore, Alcibiade, Socrate et Aristote; on soutiendra la thèse aussi fausse qu'elle est banale, que les sociétés seraient impossibles sans les religions positives, comme si l'homme n'était pas naturellement sociable et religieux; on

applaudira en voyant les premiers chrétiens décerner aux Césars de Constantinople le titre de souverain pontife, comme autrefois les païens aux Césars de Rome ; on s'inquiétera peu pour les fidèles et pour les sujets de l'abus qu'ils ne tarderont pas à faire de ce nouveau pouvoir ; on s'en consolera du moins par la perspective de l'immense autorité que les évêques vont acquérir dans les affaires de l'empire. Le premier des avantages attachés à cette influence, sera de faire briser les idoles du paganisme, de ruiner les temples ou de les approprier au nouveau culte. Le second, de faire passer dans les lois civiles toutes les décisions dogmatiques et disciplinaires de l'Église, et d'en assurer le respect par une sanction pénale. Voilà l'Église dans l'État. Elle va s'appliquer sans relâche à le déborder afin que l'État se trouve dans l'Église.

II. En attendant, la persécution est établie. On ne regrette point ses extrémités, mais sa faiblesse et son impuissance. Si Luther eût été brûlé en temps utile, la réforme du seizième siècle n'aurait peut-être pas eu lieu : « L'usage modéré (modéré !) des peines temporelles contre l'hérésie et les autres délits de l'impiété, est également important pour le bien de la religion et pour le repos de la société... Le souverain peut pécher à cet égard par un excès de douceur ou de sévérité ; mais la difficulté d'appliquer un principe, d'ailleurs bien établi, ne saurait en obscurcir la vérité. »

Il est donc bien entendu que l'inquisition est une institution excellente et qu'il est dans le droit et dans le devoir du prince de l'établir dans ses États. Voyons

comment ce devoir s'établit, quelles sont les règles qu'il se pose.

« L'Église seule peut régler les objets d'ordre spirituel. » — Mais qui décidera de la nature spirituelle ou temporelle d'un objet? Question capitale, et que personne ne semble soupçonner, tant chaque pouvoir redoute de s'amoindrir! Et encore qu'on eût un critérium, il faudrait l'appliquer. Qui du prince ou du pontife en aurait le droit? Suivant nous, c'est le prince, parce que la société temporelle est nécessaire en soi, nécessaire à l'existence même de la société spirituelle, et que cette dernière n'est absolument nécessaire ni à l'existence de la société temporelle, ni même à une certaine satisfaction du besoin religieux.

Quoi qu'il en soit, « tout l'exercice de la puissance temporelle doit se borner, en cette matière, à protéger l'Église, c'est-à-dire à *soutenir* ses décisions, sans jamais les prévenir, les étendre ou les corriger en aucune manière. » — Voilà l'État devenu l'instrument aveugle de l'Église. La protéger, ce n'est pas la défendre contre toute attaque violente, matérielle, injuste suivant la signification ordinaire du mot; non, la protéger, c'est lui être soumis, c'est lui obéir, c'est exécuter ses ordres sans les contrôler, c'est se faire au besoin l'instrument de ses colères, de ses haines et de ses vengeances. C'est en ce sens que le prince est nommé l'*évêque du dehors*; « que le devoir des princes est de soutenir les décisions et les ordonnances des évêques, en leur procurant le respect qui leur est dû. » — Et quel respect? négatif ou positif? de simple support ou d'amour?

« L'usage de la puissance temporelle ne doit jamais aller cependant jusqu'à extorquer par violence une profession de foi ou un désaveu de l'erreur. » — C'est bien.

« Il ne doit pas infliger la peine de mort pour le fait seul de croyance. » — Ceci mérite réflexion. Je vois d'abord dans cette proposition que l'on pourra infliger toutes les autres peines pour le fait seul de croyance. Et tout à l'heure cependant on défendait d'extorquer une abjuration par la violence. Quel serait donc le but des peines qu'on pourrait infliger aux dissidents, si ce n'était d'en obtenir une abjuration, alors surtout que leur crime serait uniquement de ne point partager la croyance du prince ou des prêtres auxquels il servirait de bourreau? Ces peines n'auraient-elles donc d'autre but que de faire souffrir pour la cruelle satisfaction de faire souffrir? Mais un pareil but assigné à l'inquisition ressemblerait trop à la vengeance. Et cependant il faut choisir entre la persécution gratuite et la persécution comme moyen de propagande, c'est-à-dire entre une atrocité pure et simple et une atrocité systématique, plus une contradiction. Remarquons encore que si la croyance n'est pas pure et simple, c'est-à-dire si elle cherche à se répandre, la peine pourra être celle du dernier supplice. En effet:

« Le prince doit s'opposer fortement à l'hérésie « naissante. » — Fortement ne signifie rien, ou veut dire efficacement. D'où il faut conclure que si les supplices semblent être la seule digue capable d'arrêter le torrent, les bûchers et les échafauds devront être activement dressés. En vain l'on nous dirait que

l'Église n'a jamais approuvé ces extrémités; elle ne les a point empêchées quand elle pouvait le faire; elle ne les a point condamnées d'une manière constante, décisive et par principe ; elles les a suggérées, sollicitées ; elle a livré mille fois ses victimes au bras séculier, sachant qu'elles allaient à la mort; elle a fait passer dans son propre code la constitution sanguinaire de Frédéric II, qu'elle avait d'ailleurs inspirée ; elle a proclamé, prêché, commandé les croisades contre les hérétiques et les infidèles ; elle a poussé par ses agents des populations au massacre des Albigeois; elle a applaudi aux horreurs de la Saint-Barthélemy, et n'a pas craint de pousser aux guerres civiles pour cause de religion ou pour des intérêts matériels qu'elle croyait siens. Il suffit d'ailleurs des aveux qu'on nous fait : loin de nous dissimuler les horreurs de la persécution religieuse, on nous rappelle avec une sorte de complaisance, et comme un exemple très propre sans doute à édifier les princes et les jeunes lévites, les lois contre les juifs, les hérétiques et les apostats. Mais on oublie de nous faire remarquer que ces lois sanguinaires étaient suggérées aux princes chrétiens par les évêques qui les entouraient, qui étaient l'âme de leur conseil, qui les avaient élevés, et qui étaient loin de se croire obligés de mettre un frein sérieux à un zèle aussi utile et aussi flatteur. Tout ce qu'on dit pour excuser cette législation monstrueuse l'explique, mais ne la justifie pas.

Il est faux d'ailleurs que le surplus de la pénalité fût dans le principe en harmonie avec ces disposi-

tions fanatiques; c'est, au contraire, cette dernière partie de la législation pénale qui a donné naissance à l'exacerbation du reste de la législation pénale depuis Constantin. L'influence du catholicisme a été généralement déplorable à cet égard; elle a fait revivre la barbarie des lois criminelles des juifs : il est remarquable, en effet, que la lettre et les usages juifs l'ont souvent emporté sur l'esprit chrétien, par exemple dans la punition des péchés contre nature, des blasphèmes, des sacriléges, des impiétés, en général des péchés contre la religion.

Nous aimons à voir, du reste, que l'on reconnaît que l'inquisition remonte à Théodose, que les gens d'Église ont appelé le Grand. On pourrait sans trop de peine en reporter l'origine jusqu'à cet autre empereur, Constantin, plus grand peut-être que Théodose par ses crimes, et presque aussi grand déjà par son zèle contre l'hérésie. Bergier avait eu le tort de nier que la violence eût été employée par les princes chrétiens contre l'hérésie; d'autres soutiennent que l'inquisition n'a jamais été établie en France. Notre savant directeur leur prouve que « depuis la conversion de Constantin, les peines temporelles ont été employées, par les empereurs chrétiens, contre toutes les hérésies sans exception; que depuis le milieu du cinquième siècle les lois impériales contre les hérétiques ne furent pas moins en vigueur en Occident qu'en Orient, etc. »

III. Nous ne sommes pas plus touché des raisonnements du directeur du séminaire de Saint-Sulpice à l'appui de l'extrême importance qu'il y aurait pour

la société à ce que le clergé regorgeât de richesses, que nous ne le sommes de ses arguments à l'appui de l'inquisition. Les trop grandes richesses n'ont pas été plus salutaires pour les mœurs du clergé que pour les mœurs des fidèles; et si le clergé était aumônier, il était loin de nourrir tous les pauvres que faisait la mauvaise distribution des richesses à son profit. Il entretenait la misère dans la paresse, à la condition qu'elle vécût dans la superstition. Il honorait presque la mendicité, loin de la faire rougir de ce qu'il y a de bas et de honteux dans cette manière de vivre, toutes les fois du moins que la vie est possible par le travail. Des corporations religieuses faisaient même concurrence, par état, par esprit de mortification, aux vrais nécessiteux. Nulle part il n'y a eu plus de pauvres, dans un temps donné et à population numériquement égale, que dans les pays et aux époques les plus prospères des couvents : depuis que ces établissements religieux ont remplacé les manufactures dans les Flandres, le paupérisme de cette partie de la Belgiqne est à son comble. Les biens des couvents et des églises sont des capitaux généralement beaucoup moins actifs et moins productifs que ceux des particuliers qui se livrent à l'industrie ou au commerce. On a remarqué aussi en Angleterre et en Italie que les terres des églises, précisément parce qu'elles appartiennent à des établissements et non à des particuliers, et surtout à des particuliers qui aient besoin de les faire valoir le plus possible, sont les plus mal tenues, les moins productives. Qu'importe au recteur ou curé, qu'importe à l'abbé ou à l'abbesse

que ses revenus soient plus ou moins élevés, s'ils lui suffisent grandement tels qu'ils sont, et s'il aime mieux son repos avec une rente inférieure qu'une rente supérieure achetée par des soucis et une agitation qui lui répugnent? La qualité mainmortable des terres de couvents, quelquefois même des immunités qui les exemptent de l'impôt, sont encore des causes d'appauvrissement pour le trésor public et pour le pays. En général, il vaut mieux pour l'État et les particuliers que les terres restent entre les mains de ceux qui les cultivent, que de s'accumuler entre des mains oisives, dussent ces mains s'ouvrir à la mendicité.

C'est une règle absurde d'économie d'enrichir les dignitaires ecclésiastiques, sous prétexte qu'ils feront des aumônes. Laissez plutôt l'argent à ceux qui le gagnent; car s'ils sont un jour obligés de le redemander humblement à titre de secours aux portes de l'abbaye ou du palais épiscopal, ils n'auront gagné à ce détour que la perte de leur dignité. Le mouvement de l'argent est comme celui d'un fleuve qui se perd insensiblement dans son cours. Le travail seul est l'affluent qui le fait grossir. Tous les évêques fussent-ils des Vincent de Paul, je dirais encore : faites vos aumônes vous-mêmes. On pourrait dire même de plus d'un établissement de charité ce que Fléchier, dans ses *Mémoires sur les Grands Jours de Clermont*, raconte des religieuses de Loches : « On reconnut dans la suite des temps qu'elles ont plus travaillé pour leurs intérêts que pour ceux des pauvres, et qu'elles ont plus acquis de biens qu'elles n'ont soulagé de maux. »

Mais on donne encore un autre motif pour enfler les traitements des hauts dignitaires de l'Église : on parle de la nécessité de frapper l'imagination des peuples par l'éclat de la représentation, et cela dans l'intérêt de la religion. Pour moi, j'ai de la peine à croire que la considération pour les ministres supérieurs de la religion soit aujourd'hui en raison du nombre de leurs valets ou de leurs chevaux ; je serais bien plus disposé à penser que le luxe épiscopal révolterait plutôt que d'édifier. Que dire de cet autre motif, allégué pour grossir encore le traitement déjà excessif de quelques hauts dignitaires de l'Église, archevêques et cardinaux, qu'il est de notre intérêt et de notre dignité, comme puissance catholique, d'avoir des représentants à Rome? Comme si l'on ne pouvait être cardinal qu'à la condition d'avoir à ce titre seul 25 ou 30,000 francs de traitement, même à une époque de souffrance et de misère générale! Comme si la France n'avait pas ses représentants civils! Comme si les cardinaux étaient plus animés de l'esprit du pays que de celui de Rome! Comme si les papes nommés par l'intrigue des cours n'avaient pas toujours été les plus détestables, ainsi que de Maistre lui-même en a fait la remarque! Comme si l'intrigue ultramontaine et jésuitique ne devait pas toujours prédominer! Comme si la France ne devait pas être au-dessus du mauvais vouloir d'un pape à son égard! Comme si nos gouvernants, nos chambres législatives, notre population catholique, nos cardinaux mêmes (contrairement à ce qu'ils enseignent) n'avaient pas la moindre foi en l'action de la Provi-

dence dans les opérations du conclave! Comme si Dieu devait perdre son Église faute de la participation tout humaine de quelques cardinaux citramontains à la nomination du souverain pontife! Comme si, humainement parlant, notre puissance et notre honneur national étaient plus intéressés à cette œuvre que la puissance et l'honneur de l'Angleterre, de la Prusse et de la Russie!

Et ce sont pourtant des considérations de cette force qu'on ose alléguer en face du pays, à la tribune nationale, au sein d'une assemblée constituante, en faveur de cette superfétation ecclésiastique! Au moins si le cardinalat était une dignité nationale! Mais non, c'est une dignité étrangère. Ces messieurs sont princes de l'Église, de l'Église romaine. Cette Église, je le sais, est celle à laquelle appartient accidentellement la majorité des Français; mais il n'en est pas moins vrai que le pape est aussi un souverain étranger (1), qui a son influence politique propre, et qui peut, à ce titre, nous être encore hostile, comme il l'a été souvent, quoique élu avec la participation de cardinaux français. Il serait donc tout simple de laisser au pape l'honneur de conférer gratis les dignités du cardinalat, ou de les laisser payer par la vanité qui les ambitionne et qui les obtient. Nos évêques ont-ils d'ailleurs besoin d'être princes de l'Église pour que le

(1) Il l'était encore quand j'écrivais ceci. Il le sera toujours par le fait de son indépendance nécessaire comme souverain pontife. Le pape ne peut être sujet d'aucun prince, citoyen d'aucune république, pas plus qu'il ne peut être souverain temporel d'un peuple qui n'en veut pas à ce titre. Nous dirons, dans nos *Principes du droit public*, comment cette question peut être résolue.

sentiment de leur dignité s'en trouve fortifié? L'histoire témoigne, au contraire, à cet égard d'une tendance à une exaltation bien voisine de la superbe (1). Déjà ce premier des péchés capitaux était pour quelque chose, pour beaucoup peut-être, dans les immunités de toute nature que l'Église a su de très bonne heure obtenir des princes. Le clergé français ne faisait pas mystère de ce motif tout mondain; lorsqu'il réclamait auprès de nos rois le maintien de l'exemption de l'impôt; il alléguait la nécessité morale pour les prêtres catholiques de former au sein de la nation un corps privilégié, dont les membres ne pussent être confondus, disait-il, avec les derniers des sujets. Ainsi point de charges pour le clergé : les charges avilissent, suivant lui; mais il veut bien cependant que ces charges, bonnes à porter par le peuple, profitent largement aux ministres de la religion catholique : ainsi les charges des uns s'ennoblissent du moment qu'elles deviennent des profits pour d'autres.

Sans méconnaître ce qu'il y eut à l'origine de salutaire dans le droit d'asile, dans la juridiction ecclésiastique, il est certain toutefois que ces deux institutions ont fini par être remplies d'abus, et que ces abus ont été soutenus par le clergé avec une ténacité qui n'était exempte ni d'égoïsme ni d'orgueil. D'ailleurs la juridiction ecclésiastique, même en matière temporelle, n'était qu'une des mille formes de l'usurpation de l'empire par le sacerdoce. La prétention de soustraire les clercs à la juridiction du prince

(1) V. les admirables *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, de Fleury.

n'aurait pu se soutenir qu'autant que les ministres et les membres de la société religieuse n'auraient pas fait partie de la société civile, à moins cependant que tout délinquant en matière temporelle comme en matière purement religieuse, ne soit nécessairement justiciable de l'Église, sans excepter le prince lui-même. C'est bien là ce que voulaient des papes et des évêques, mais aussi est-ce là un régime purement théocratique. Or, les princes et les peuples ont bien le droit de n'en plus vouloir (1).

IV. Il faut en dire autant de la part prise par les évêques à l'administration civile. Elle a eu de bons effets, je le veux, surtout dans le principe; mais elle a fini par n'être qu'un abus, et n'a jamais pu être un droit en dehors du bon vouloir du prince ou du peuple. Elle n'a donc jamais été un droit divin. Jamais donc le pape n'a pu devenir souverain temporel à ce titre. Il ne peut donc aujourd'hui se prévaloir d'un droit semblable, et s'imposer à une population quelconque comme souverain temporel. S'il l'est devenu légitimement, les peuples qui lui sont soumis ne peuvent pas plus lui être inféodés de génération en génération, qu'ils ne peuvent l'être à un autre prince quelconque. D'un autre côté, la souveraineté temporelle du pape n'implique pas le droit de propriété de tous ses États, ou le droit d'expulser ses sujets : les souve-

(1) Voir sur *la Naissance et les Progrès de la Juridiction temporelle des Églises*, etc. *Mém. Acad. des Inscrip. et Belles-Lettres*, t. XXXIX, 4°, p. 566-616. Il y est aussi parlé du droit d'asile, et d'une manière plus intelligente que dans ce qui en a été dit au même recueil par Fr. SIMON, t. III, p. 85.

rains ne sont propriétaires que comme particuliers, et non comme souverains; et si leurs peuples ne sont pas esclaves, ils sont les véritables propriétaires du pays. Ce qu'on appelait autrefois le domaine éminent n'était d'ailleurs qu'une conséquence de la souveraineté (1). Or, si la souveraineté en elle-même ne peut être que dans le peuple, si l'individu qui en a l'exercice n'est essentiellement qu'un mandataire du peuple, quelle que soit la forme de son avénement au trône, le peuple a le droit inaliénable et imprescriptible de changer de mandataire, de changer la forme de son gouvernement, et par conséquent de substituer un gouvernement laïque à un gouvernement ecclésiastique; il a le droit de ne plus vouloir du régime théocratique. Si d'autres puissances catholiques tiennent à ce régime, qu'elles le prennent pour elles-mêmes. En vain diraient-elles que leur religion demande cet état de choses, que leur constitution même le suppose. Ils prouveraient tout au plus par là que la base de leur constitution et de leur religion est alors une iniquité; mais ils ne démontreront jamais qu'ils aient le droit de sacrifier la conscience, la souveraineté, la dignité et le bien-être d'un peuple à leurs convenances civiles et religieuses.

Si leur prince spirituel ne leur présente toutes les garanties désirables pour le respect de leurs propres droits qu'à la condition qu'il soit libre et indépendant, qu'à la condition qu'il soit souverain, il faut qu'ils en fassent le souverain temporel le plus puissant du

(1) C'était le droit de commander souverainement, *jus imperii*.

monde, l'unique souverain même, car autrement il subira toujours l'influence et les nécessités de sa position à l'égard des autres puissances. Il faut de plus qu'ils trouvent le moyen de concilier ces garanties avec celles que les sujets de ce prince spirituel ont eux-mêmes le droit d'exiger en faveur de la liberté des cultes, de la liberté de la presse, de la liberté d'enseignement, etc. Il faut qu'ils démontrent *à priori* et par l'histoire que si le pape n'est pas souverain temporel, il ne peut pas être souverain spirituel ; que le catholicisme n'a pu précéder la papauté comme puissance temporelle, qu'il ne pourrait lui survivre, que la souveraineté temporelle n'a pas été souvent pour la papauté une occasion d'intrigues, de guerres et de crimes; une cause de faiblesse, de déchéance, de captivité et de misères; une cause de prétentions et de doctrines aussi funestes qu'immorales et fausses. Et quand tout cela serait prouvé, quand l'histoire serait réduite au silence, quand tous ses monuments seraient détruits, quand le souvenir en serait aboli dans la mémoire des hommes, le droit naturel des peuples jusqu'ici soumis à la puissance temporelle des papes resterait encore debout, et ne pourrait sans crime et sans contradiction être foulé aux pieds par les puissances catholiques étrangères (1).

Comment, cette fois, si le pape n'est dans ses propres États qu'un souverain conditionnel et révocable, pourrait-on soutenir qu'il possède l'ombre d'une autorité souveraine sur les autres nations? Comment

(1) Voir sur cette question nos *Principes de droit international*, qui forment la seconde partie de cet ouvrage.

pourrait-on prétendre qu'il n'y a de souverain légitime que celui qu'il consacre ou qu'il fait consacrer? qu'il peut renverser de leurs trônes les rois et les empereurs, rompre suivant son bon plaisir les traités, ceux-là même auxquels il est le plus étranger, mettre à néant tous les droits et tous les devoirs de princes à peuples, de peuples à princes? C'est pourtant ce qu'on a voulu faire, en se fondant sur des abus pour en établir d'autres.

§ 4

L'Église libre dans l'État libre (1).

SOMMAIRE :

La question n'est plus au gallicanisme. — Le gallicanisme est une fausse position, une inconséquence. — D'où viennent les difficultés. — Moyens de les prévenir ou de les résoudre; séparation absolue de l'Église et de l'État. — Conséquences.

Quelle est donc maintenant la véritable position à prendre? Est-ce de s'attacher encore aux libertés de l'Église gallicane, aux concordats et aux lois organiques qui les ont plus ou moins nettement libellées? Le clergé catholique peut, en effet, partir de là pour se maintenir dans son indépendance à l'égard de Rome. Mais l'État a mieux à faire. Les libertés de l'Église gallicane supposaient encore que l'empire et le sacerdoce sont plus ou moins confondus, que l'État doit avoir une religion comme État, et que cette reli-

(1) Ou la *Séparation de l'Église et de l'État*. V. sur ce sujet l'excellente monographie de M. A. S. MORIN, un v. in-32, faisant partie de la *Bibliothèque démocratique*, et *De la Séparation du spirituel et du temporel*, in-12, 1866, par le même.

gion doit être le catholicisme. Ces trois hypothèses sont aujourd'hui reconnues fausses en droit, ou doivent l'être; elles sont en partie fausses en fait également. Elles ne peuvent donc servir de base à la partie du droit public relative aux rapports de l'Église et de l'État.

Cette base est au contraire l'indépendance respective des deux puissances, l'autonomie propre à chacune d'elles, la liberté des cultes, l'absence de toute religion d'État. Les gouvernements, dans leur conduite avec l'Église, n'ont donc plus d'autre ligne de conduite à suivre que celle qui leur est tracée par les notions toutes naturelles de la justice et de l'ordre public. S'il y a dans les libertés de l'Église gallicane des dispositions qu'ils puissent faire valoir, ce n'est plus à titre de libertés plus ou moins anciennes, garanties ou non par des traités, mais c'est uniquement parce qu'elles sont en elles-mêmes légitimes, parce qu'elles font partie du droit naturel des sociétés civiles. Si ces libertés étaient attentatoires aux droits naturels des Églises, lors toutefois que l'Église ne jouit pas en compensation de priviléges non fondés en raison, l'État doit y renoncer.

De cet exposé des rapports de l'Église et de l'État, il résulte que les difficultés, les querelles et les guerres qui ont eu lieu entre les deux pouvoirs ont leurs raisons :

Dans la nature des choses, c'est-à-dire dans les rapports inévitables entre le temporel et le spirituel;

Dans la presque impossibilité de déterminer à

l'avance la nature spirituelle ou temporelle de tel ou tel acte, de tel ou tel fait;

Dans la double nature que ce fait, cet acte revêt souvent;

Dans l'adoption par l'État de l'Église catholique comme religion de l'État;

Dans la confusion des attributions, confusion qui était la conséquence inévitable de l'union de l'Église et de l'État;

Dans l'impossibilité morale de convenir alors d'une manière générale et universellement réglementaire de l'autorité qui doit prononcer en cas de conflit;

Dans la tendance alors naturelle encore des deux puissances à se supplanter réciproquement, à usurper l'une sur l'autre;

Dans le défaut de liberté des cultes, et par conséquent dans le besoin qu'avait l'Église du pouvoir séculier pour étouffer l'hérésie ou l'extirper;

Dans le défaut de liberté civile, et par conséquent dans le besoin que l'État avait de l'Église pour tenir les peuples soumis à l'autorité absolue des princes;

Dans la confusion de la religion, du droit et de la morale naturels avec la religion, le droit et la morale ecclésiastiques, et dans la persuasion où étaient les princes qu'ils n'avaient ni mission ni pouvoir d'enseigner des vérités religieuses et morales propres à former l'honnête homme et le bon citoyen, persuasion qui contribuait à les rendre esclaves de l'Église;

Dans le pouvoir temporel des papes. L'ambition d'acquérir et de s'étendre, le besoin de conserver, les a mêlés à presque toutes les guerres de l'Europe, et

les a portés à les susciter souvent; les doctrines, la discipline, les mœurs, en ont plus ou moins souffert.

Telles sont les principales raisons qui ont engendré la servitude de l'Église, la dépendance des princes, et qui ont amené des divisions souvent sanglantes entre les peuples.

Si l'on ne veut pas faire de l'une des deux puissances un pur instrument de l'autre, si on veut les laisser subsister toutes deux avec l'indépendance et l'autonomie qui leur sont nécessaires, si l'on veut avoir le moins de désaccord possible dans leurs rapports,

Il faut se faire une juste idée de la fin de chacune d'elles et des moyens propres à l'atteindre;

Il faut se dire, et ne l'oublier jamais, que le pouvoir temporel a pour but le règne de la justice sur la terre, et accessoirement le bonheur temporel des peuples; qu'il doit tendre à ce but par des moyens temporels, par l'instruction civile, par l'éducation morale et religieuse telle que la raison la prescrit;

Il faut réduire autant que possible les rapports entre les deux puissances.

Il faut, à cet effet, s'attacher à purger le temporel de spirituel et le spirituel de temporel; — division profonde, absolue, de l'Église et de l'État; point de religion d'État par conséquent; — point de fêtes religioso-civiles; — l'Église doit rester libre de prier ou de ne pas prier; seulement, elle ne doit pas maudire, au moins ouvertement.

Il faut se tracer de part et d'autre, en conséquence de ce principe, une règle de conduite qui laisse à la puissance opposée tous ses droits.

Il faut éviter les concordats, qui ravissent toujours une certaine part d'une juste liberté, qui enchaînent l'avenir et préparent des mésintelligences et des haines; résoudre les questions suivant les inspirations et les nécessités du jour; respecter fidèlement les usages que la raison, le temps, ont consacrés.

Il faut ne point mettre en suspicion la puissance opposée, mais attendre les faits, les réprimer s'ils sont abusifs, ou protester si la répression est impossible.

Dans le conflit, la puissance civile ayant pour but le maintien et la prospérité de la société civile (société antérieure et supérieure à la société spirituelle, société sans laquelle l'Église serait impossible), ayant pour moyen la force, doit toujours l'emporter. Ce qui ne veut point dire qu'elle aura toujours raison, mais seulement que la société religieuse devra, tout en protestant s'il y a lieu, se soumettre et non armer les citoyens contre les citoyens. D'ailleurs, l'État n'est fort que de la force de l'opinion, surtout dans les républiques; on ne doit jamais oublier que les membres de la cité sont aussi membres de l'Église, et que si le fidèle se trouve lésé comme fidèle par l'État, le citoyen finira tôt ou tard par lui faire rendre justice d'une manière légale. Les gouvernements, les républicains surtout, ont donc le plus grand intérêt à ne pas dépasser leurs droits dans leurs rapports avec l'Église. Cette injustice tournerait inévitablement contre eux.

Mais pour avoir un appui raisonnable dans l'opinion

publique, pour ne pas succomber sous les exigences de la superstition et du fanatisme populaires, l'État doit s'appliquer à répandre parmi toutes les classes de la population une instruction saine et solide, une idée nette de la différence entre l'Église et l'État, un profond sentiment de la liberté de conscience et des cultes, de saines notions de religion et de morale naturelles, et laisser aux ministres des religions le soin d'enseigner la religion et la morale ecclésiastiques. Il doit permettre la libre discussion des croyances et des opinions, compter sur le triomphe de la vérité par la liberté seule.

L'État doit n'épouser aucune querelle religieuse et protéger tous les cultes. Il n'est point théologien et ne doit pas l'être. Il ne sait ce que c'est qu'orthodoxie et hétérodoxie. Il ne doit envisager une confession de foi que dans ses rapports avec la justice sociale. Il ne doit même pas s'occuper du plus ou du moins d'utilité d'une religion pour la chose publique; il n'y doit voir que des croyances et des actes qui sont chers à des citoyens, et qu'ils peuvent professer et pratiquer sans nuire à personne.

La société spirituelle étant distincte de la société temporelle, le ministère spirituel n'est pas un service public. Dès lors l'État n'a pas le droit d'y nommer ni même de confirmer les nominations. Il n'a pas non plus le devoir de rétribuer ces fonctions. Mais tant qu'il les rétribue, elles font, à certains égards, partie des services publics, et il a par conséquent le droit de choisir ceux qui doivent en être investis.

Il ne peut voir dans les ministres des cultes que de

simples citoyens, sujets à toutes les charges civiles et jouissant de tous les avantages sociaux. A cette condition, et à cette condition seulement, le prêtre peut être admis à l'enseignement des sciences profanes. Mais si, comme prêtre, il jouit de certaines immunités, s'il a son rôle marqué dans la société civile, qui n'est pas alors suffisamment distincte de la société religieuse, il doit être soumis, d'un autre côté, à la restriction de certains droits communs, autrement il constituerait un corps privilégié dans l'État.

La distinction profonde du temporel et du spirituel, de l'Église et de l'État, dans tous les pays, aboutit naturellement à séparer les fonctions administratives de l'un et de l'autre ordre, et par conséquent à les conférer à des personnes distinctes. Les vouloir réunir sur la même tête, et soutenir en même temps que le spirituel ne doit point absorber le temporel, ou le temporel le spirituel, c'est tout simplement se mettre en contradiction avec la nature humaine, avec les faits, avec les principes même professés par les hommes munis de cette double puissance. Le chef de l'Église ne peut donc être en même temps chef de l'État, ou le chef de l'État en même temps chef de l'Église; autrement, il n'y a plus de sacerdoce ou plus d'empire; autrement, il n'y a plus de liberté religieuse ou plus de liberté civile.

En résumé, et en deux mots : il ne doit y avoir dans un État qu'un seul pouvoir, le pouvoir temporel, mais sans préjudice pour la liberté de conscience et des cultes. Dans l'Église même, tout pouvoir spirituel, s'il

allait jusqu'à la contrainte, serait une usurpation des droits de la conscience. Il ne peut y avoir que des *supériorités* intellectuelles et morales en matière de foi et de culte, mais point d'*autorité* avec puissance non conférée ou non acceptée (si elle est déléguée par une plus haute) par les intéressés. Le pape lui-même n'existe que par l'élection. En matière ecclésiastique, en matière de dogmes ou de culte, il n'y a donc place que pour des docteurs, des célébrants et des administrateurs, en un mot, pour des mandataires qui remplissent des fonctions à eux confiées par la société dont ils font partie.

Les considérations qui précèdent nous conduisent à rechercher quel peut être le caractère d'une société religieuse au sein d'une société civile, et quels sont, en conséquence, les droits qui peuvent lui être reconnus et garantis.

§ 4

Si une société religieuse établie au sein d'une société civile en fait partie.

SOMMAIRE :

Deux origines possibles des institutions religieuses.— Leur rapport avec l'État. — La société chrétienne est indépendante de la société civile. — Sa fin et ses moyens sont de nature spirituelle. — Il en est autrement de la fin et des moyens de la société civile. — Mais la société religieuse rentre indirectement, ou par ses accessoires matériels et par la liberté nécessaire des actes extérieurs qui s'y rapportent, dans la société civile. A cet égard la société religieuse n'a plus ce caractère. — L'exception apparente confirme donc la règle.

Dès qu'on distingue deux origines possibles des institutions religieuses, l'une humaine, l'autre divine,

on reconnait par le fait que celles qui ont le premier de ces caractères peuvent fort bien faire partie des institutions civiles, mais que les autres en sont essentiellement et nécessairement distinctes. Des sociétés religieuses peuvent s'établir encore au sein des sociétés civiles, sans admettre d'autre autorité spirituelle que celle du sentiment religieux, et d'autre autorité ecclésiastique que celle du père de famille ou celle que les membres de ces sociétés conviennent d'établir par l'élection. Ces deux dernières sociétés, d'origine également humaine, sont comparables, dans leurs rapports avec l'État, d'une part à la société domestique, d'autre part aux sociétés à but intellectuel ou moral. Nous n'avons donc pas à nous en occuper. Les religions civiles proprement dites ou d'institution publique, comme la plupart de celles de l'antiquité, font essentiellement partie du droit public; elles en reçoivent leur organisation, leurs statuts, leurs dogmes, leurs rites, leurs ministres et leurs moyens matériels d'existence. Mais comme ces religions ne sont plus de notre temps, et que le christianisme et la civilisation moderne les a rendues pour ainsi dire impossibles, il n'y a pas non plus de raison pour qu'elles arrêtent plus longtemps notre attention. Quant à celles d'origine estimée divine, elles échappent naturellement à l'autorité civile. Le droit ne peut que les prendre comme de simples faits, laissant à la critique historique et philosophique le soin d'apprécier le fondement de ces prétentions à une origine surnaturelle.

Il suffit, pour comprendre cette indépendance, de

se rendre compte de la nature, de la fin et des moyens de ces institutions. Elles ont essentiellement pour objet un système de croyances et de pratiques, considérées les unes et les autres comme conditions indispensables pour atteindre une fin suprême, le salut, l'éternelle félicité, en dehors de laquelle est un éternel néant ou un éternel malheur.

Or ces doctrines et ces pratiques ont pour organes essentiels et pour ministres exclusifs des hommes qui sont censés en avoir reçu et en recevoir chaque jour encore la mission surhumaine. Ils sont les gardiens et les docteurs fidèles de la vraie foi, les dispensateurs privilégiés de la grâce qui sanctifie, les seuls enfin qui puissent sacrifier utilement selon les rites voulus par l'antique sagesse sacerdotale.

Si nous nous demandons maintenant quelle est la nature de cette fin, la félicité de la vie future, la nature des pratiques sacramentelles ou miraculeuses qui sont le moyen propre à la religion d'assurer aux fidèles la sanctification, la nature enfin des croyances révélées qui sont le fondement de tout le reste, nous verrons qu'il n'y a rien en tout cela que de spirituel; que ce qu'il y a de matériel n'est qu'un moyen, un signe, un symbole; que l'association a donc pour objet un bien tout spirituel; ce qui donne à l'association elle-même un caractère spirituel.

Une association religieuse, en vue d'un but religieux, est donc profondément différente de l'association civile. Celle-ci n'a qu'un objet temporel, la garantie du droit de chacun, c'est-à-dire du respect de la personne, de la liberté et des biens des citoyens.

Or, parmi ces biens se trouve précisément celui de vaquer comme on l'entend aux actes estimés les plus propres à procurer le bonheur de la vie future. En ce sens, mais en ce sens seulement, la religion des citoyens rentre dans l'ensemble des droits à protéger par la société. Mais, qu'on le remarque bien, ce n'est point à titre de vérité dogmatique, de pratique sacramentelle propre à produire les effets que les croyants en attendent, ce n'est point à titre de culte agréable à Dieu, plus ou moins salutaire moralement, que l'État est tenu de protéger la religion. L'État ne sait rien, ne peut rien savoir de tout cela; il n'en peut connaître et n'a point à s'en occuper. La seule chose qu'il sache et dont il puisse juger, c'est que des citoyens professent ces croyances, ont confiance en ces pratiques, qu'elles leurs sont chères, infiniment chères, et qu'ils mettent sous le patronage de l'État le droit qu'ils ont de professer leurs doctrines et de pratiquer leur culte.

C'est donc à titre d'acte libre que la religion est protégée par l'État. C'est le droit de chacun de se comporter personnellement à cet égard comme il l'entend, sans préjudice pour une pareille liberté dans autrui, qui constitue le côté civil, et bien plus négatif ou extérieur que positif ou intérieur, des religions. La religion est donc le moins possible dans l'État; elle n'y est que par son expression, par ses attaches pour ainsi dire matérielles, par ses accessoires extérieurs, et nullement par son essence.

En ne considérant que cette essence, on peut donc dire avec une entière raison que la société religieuse

est en dehors de la société civile ; qu'elle a un intérêt à part, qui ne fait point partie essentielle de la société civile ; que le droit et la morale sont les règles de cette dernière, et que ces règles sont naturelles, rationnelles : ce qui rend la société civile aussi indépendante de la religion, que la religion peut l'être de la société civile.

Reste à savoir si, malgré cette indépendance, elle peut et doit être considérée, au sein de la société civile, comme une personne morale et civile.

§ 5

Si la société religieuse peut et doit être considérée par la société civile comme une personne morale.

SOMMAIRE :

La question ci-dessus a été résolue négativement par quelques publicistes. — Conséquences de cette solution. — A quelles conditions elle peut recevoir une solution affirmative. — La solution affirmative est alors d'équité ou de droit. — La solution négative n'est pas pour cela civilement injuste. — Distinction entre le droit absolu et le droit contingent. — Le premier est un idéal avec lequel le droit aspire toujours à se mettre d'accord. — Nécessité par conséquent de la liberté d'examen et de discussion. — Application à la société de Jésus.

Des publicistes sont d'avis que la société spirituelle doit être comme n'étant pas aux yeux de la société civile ; qu'elle ne peut être considérée comme une personne morale, ni par conséquent faire valablement un acte civil quelconque ; qu'elle n'est pas comparable aux sociétés qui ont pour objet un intérêt temporel, matériel ou spirituel d'ailleurs, mais en tout cas naturel.

A ce compte, aucune communauté religieuse, générale ou spéciale, séculière ou régulière, ne pourrait être reconnue par l'État. Il n'existerait, pour l'État, que des individus, des citoyens, qui pourraient bien former des sociétés spirituelles, mais qui ne pourraient posséder, contracter, qu'à titre d'individus et de citoyens, et non comme corporation spirituelle.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les sociétés spirituelles étant des institutions étrangères à l'organisation civile, ne peuvent être reconnues par l'État qu'autant qu'elles en sont connues. Pour qu'elles existent à ses yeux comme personnes morales, il faut donc qu'elles s'en fassent connaître.

Il faut de plus, pour qu'elles puissent en être approuvées, autorisées, reconnues comme personnes morales et civiles, qu'elles lui exposent leur constitution, leurs règlements; en un mot, qu'elles disent nettement ce qu'elles sont.

A cette condition, et si d'ailleurs l'État ne trouve rien dans ces associations de contraire à l'ordre public, aux mœurs essentielles d'une société civile, à son existence, aux devoirs de tout citoyen envers la chose publique et les autres citoyens, elles peuvent être reconnues, et leurs intérêts collectifs pris sous la protection de l'État.

Mais si aucune déclaration n'est faite, ou si elle est infidèle, si étant fidèle il en résulte que la société spirituelle se trouve en opposition avec les intérêts ou les droits de l'État, qu'elle est incompatible avec l'ordre public, qu'elle est contraire aux droits des autres citoyens, qu'elle réclame des immunités et des

priviléges pour ses membres : alors l'État a le droit de ne point l'autoriser. Et si, après l'avoir autorisée, il reconnaît qu'il s'était trompé en la croyant inoffensive, en pensant même qu'elle pouvait être utile à la société, et par conséquent mériter des immunités ou priviléges pour ses membres, il peut retirer l'autorisation et la reconnaissance accordées d'abord; il peut l'abolir civilement, c'est-à-dire cesser de la considérer comme une personne morale, et ne lui reconnaître à ce titre aucun droit.

Le refus ou le retrait de cette faveur n'empêche pas la société religieuse d'exister de fait, si d'ailleurs elle n'est point incompatible avec l'ordre public; seulement, elle n'existe pas ou n'existe plus légalement; elle n'a plus de droits civils comme personne morale, elle ne peut plus acquérir et posséder à ce titre; les membres, comme tels, n'ont plus de priviléges; ils ne sont plus que de simples citoyens, ayant tous les droits et tous les devoirs attachés à cette qualité, mais aucun autre.

D'où l'on voit qu'une société religieuse n'est pas de plein droit une personne morale dans la société civile; qu'elle ne peut le devenir que par un acte spécial du souverain, et qu'elle peut cesser de l'être si l'État estime qu'elle est contraire à l'intérêt public.

Mais l'État n'est pas infaillible, et n'est pas tenu de l'être. Il ne peut juger qu'avec ses lumières et sa conscience. Il peut donc se tromper. Malgré son erreur cependant, ses actes sont momentanément légitimes au point de vue du droit positif. Quant au droit naturel ou absolu, il ne réclame, en pareil cas,

que le droit d'examen, de discussion au point de vue de l'intérêt social. Les citoyens peuvent donc essayer d'établir que les sociétés spirituelles qu'ils voudraient former, maintenir ou rétablir ne sont point contraires au bien public, que même elles y sont favorables. S'ils parviennent à persuader l'opinion publique, cette souveraine par excellence, l'État comme gouvernement, qui n'est dans ses actes que l'expression de la pensée publique, de la pensée prédominante du moins, l'État peut revenir sur sa détermination.

Il est bien entendu d'ailleurs qu'il ne sera pas plus réputé infaillible dans ce cas que dans le premier, et que la minorité opposante peut à son tour chercher à faire prévaloir son opinion, et à la faire passer dans les lois et les actes du gouvernement.

Nous ne disons point par là qu'il n'y ait rien d'absolu dans la justice, nous croyons même le contraire; mais nous pensons aussi que la justice absolue ou en soi, à laquelle aspirent sans doute les sociétés humaines, n'est connue qu'imparfaitement; qu'elle peut même ne l'être point; qu'une fausse apparence de justice peut en imposer et être prise, au moins momentanément, pour la justice même. Toutefois, comme ces illusions sont inséparables de la condition humaine, il faut s'y résigner, mais aussi s'en défier sans cesse, et chercher toujours à mieux voir, à mieux connaître, sauf à se tromper encore.

L'immobilité, l'entêtement opiniâtre, la tyrannie d'une opinion par l'interdiction de la manifestation de l'opinion contraire : voilà la seule chose condamnable.

La libre discussion est non seulement un droit, mais c'est aussi une garantie, en ce double sens qu'elle peut conduire à la vérité et atténuer l'influence d'erreurs dangereuses, subversives, plus ou moins répandues, qui peuvent avoir une grande part dans l'opinion publique, et par suite une grande influence dans les lois et dans les actes du gouvernement. M. Laurent en donne un exemple frappant. « Supposons, dit-il, que les jésuites enseignent la doctrine que Pie IX professe dans toutes ses bulles; on ne dira pas que notre supposition est injurieuse. Cet enseignement sera en tout hostile à notre constitution (belge), que dis-je! à tous les principes de notre existence civile et politique : les révérends Pères enseigneront que notre code civil est immoral, parce qu'il sépare le mariage civil du mariage religieux; — que le mariage civil est un concubinage; — que nos lois, en tant qu'elles sont contraires au droit divin de l'Église, sont nulles de plein droit; — que l'Église est au-dessus de l'État, que l'État doit obéissance à l'Église, tandis que l'Église ne doit pas obéissance à l'État; — que l'Église a des droits divins qu'aucune puissance humaine ne peut lui enlever, et que si l'État y porte atteinte, l'Église ne tiendra pas compte de ses lois; — que si l'État veut imposer ses décrets à l'Église, l'Église résistera, et qu'au besoin, pratiquant les saintes maximes des Grégoire et des Innocent, elle brisera les princes et les peuples qui oseraient se mettre en révolte contre Dieu. Il n'y a pas une de ces propositions qui ne se trouve dans une bulle pontificale. C'est donc un de-

voir pour le clergé de les professer, et en le faisant il ne commet point de délit. Il n'en est pas moins vrai qu'un pareil enseignement attaque les bases de notre ordre social. La liberté illimitée de l'enseignement ecclésiastique aboutit donc à ce résultat : que l'État doit se laisser démolir, sans qu'il ait aucun moyen de l'empêcher (1). »

Cette question est bien autrement grave depuis la proclamation canonique de l'infaillibilité personnelle du pape. Nous y reviendrons.

§ 6

Si une société religieuse, considérée comme personne civile, peut acquérir, posséder, etc. — Position particulière des églises catholiques.

SOMMAIRE :

Une société spirituelle reconnue civilement a nécessairement des droits civils. — Ces droits ont leurs règles et leur mesure. — En quoi les sociétés spirituelles, comme capables d'acquérir et de posséder, diffèrent des familles et des individus. — Position difficile de l'autorité civile à cet égard. — Où est le plus grand danger. — Ce que deviennent les biens des sociétés dissoutes. — Autre difficulté résultant de l'organisation de l'Église catholique. — Les théologiens et les publicistes. — L'expropriation des couvents et des églises. — L'ultramontanisme et le gallicanisme. — Le pape au-dessus des conciles, reconnu infaillible par le dernier concile. — Les concordats. — L'indépendance de l'Église.

Il serait contradictoire qu'une société religieuse reconnue par l'État ne fût pas considérée comme une personne civile, et par conséquent pas capable

(1) Laurent, *L'Église et l'État*, p. 377-378.

d'acquérir, de posséder, d'administrer des biens matériels et d'en disposer à son gré.

Mais elle ne peut avoir plus de droit que les personnes individuelles. Et comme le régime de la propriété est tel, dans toute société bien policée, que le propriétaire ne peut user de sa chose au détriment de la société, et qu'il peut même être exproprié pour cause d'utilité publique; comme l'État est l'héritier naturel de celui qui n'en a pas au degré de parenté voulu par les lois, et à défaut de dispositions testamentaires; il est bien entendu que les sociétés religieuses ne peuvent posséder, si d'autre part elles sont reconnues par l'État, à des conditions plus avantageuses.

Elles se distinguent d'ailleurs des familles en ce qu'elles se recrutent et se perpétuent autrement, en ce qu'elles ont un caractère de pérennité plus assurée que les familles, un esprit de conservation et d'accroissement, de captation et d'agrandissement matériel qui est loin de se rencontrer toujours et au même degré dans les familles. Il y a là, pour ces dernières, pour les individus qui les composent, pour l'État lui-même, pour la richesse publique, pour le bien-être social le mieux entendu, pour la formation la plus sûre et la plus rapide des richesses, pour leur distribution la plus avantageuse et leur circulation la plus facile dans le corps social, un obstacle et un danger auxquels l'État ne peut rester indifférent.

Il se trouve donc placé dans l'alternative de paraître ou défavorable à la liberté en matière d'association religieuse, ou trop peu soucieux des intérêts

publics. C'est ce double écueil qu'il doit éviter. Mais l'histoire semble bien prouver qu'il y a plus de danger pour une société à ce que l'État soit favorable aux corporations religieuses qu'à ce qu'il y soit contraire. La vie claustrale ou cénobitique n'est d'ailleurs qu'une fantaisie religieuse, en dehors de l'essence de la vie chrétienne. La liberté religieuse, la liberté des cultes, celle de la religion catholique dans ce qu'elle a de propre et de nécessaire est donc indépendante des sociétés religieuses particulières qui peuvent se former dans le sein de la grande société catholique sous tel ou tel nom. Les ordres religieux, quelles qu'en soient la nature et la dénomination, peuvent donc ou n'être pas reconnus, ou être interdits, ou dissous par l'autorité civile, si elle y trouve un danger ou de graves inconvénients pour la chose publique.

Et alors les biens des sociétés religieuses qui sont dissoutes appartiennent de plein droit à l'État. Ces biens n'ont pu être donnés et acquis que sous cette réserve nécessaire. Ils étaient d'ailleurs la propriété de la personne morale, de la communauté ou de l'ordre tout entier, et non celle indivise de chacun de ses membres. Quand donc la communauté cesse d'être par mesure gouvernementale, ses biens tombent en déshérence et sont recueillis par l'État. Il n'est tenu qu'à pourvoir convenablement à la subsistance de ceux qui avaient l'usage de ces biens au moment de la dissolution, et qui étaient entrés dans cette société particulière avec la perspective d'y vivre et d'y mourir tranquilles sous la protection même de l'État.

C'est ce qu'a fait l'État en France, en prononçant

l'abolition des corporations religieuses. Quant au clergé séculier, s'il a été dépossédé, il a reçu en compensation une part au budget.

Pourrait-il aujourd'hui cesser d'être salarié par l'État, sans rentrer, par le fait, dans un droit dont la compensation lui avait été accordée? — Non, si la compensation ne lui était pas due; oui, dans le cas contraire. Dans tous les cas, les membres du clergé encore existants, aux époques de ces grandes mesures, ont droit à des moyens de subsistance proportionnés à leurs besoins, et, autant que possible, équivalents à ceux dont ils jouissaient. Quant à l'avenir, l'État nous semblerait tenu à ménager une transition, soit en dégrevant le budget général de la part afférente aux cultes et en laissant aux fidèles le soin de payer leurs pasteurs, soit en continuant à les payer tant que les églises ou les presbytères ne seront pas suffisamment dotés (1).

Il faut bien remarquer, au surplus, que le budget des cultes représente non pas les revenus fonciers du clergé avant la révolution, mais la dîme. C'est sur quoi l'article 5 d'un décret du mois d'août 1789 ne laisse aucun doute.

Ce n'est pas le clergé séculier qui était grand propriétaire terrien, qui possédait le cinquième du territoire, c'est le clergé régulier, qui fut aboli, qui n'a plus de successeur légitime, qui n'a rien à réclamer d'une dotation à laquelle le bien public, le service du culte, était étranger.

(1) Cf. Sur la dotation en immeubles et sur les pensions ecclésiastiques : LANJUINAIS, *Discours à la Chambre des pairs en 1816 et 1821*, dans ses *Œuvres*, t. III (Opinions et fragments, etc., p. 57-100).

Encore est-il plus exact de dire que le clergé régulier ou séculier n'était qu'usufruitier, et non propriétaire, des biens fonds qu'il possédait avec exemption à peu près complète de toute charge ou impôt. Ces biens appartenaient en réalité à la nation, qui n'avait autorisé ces générosités que dans la pensée qu'elles profiteraient au pays par suite des services qu'elle attendait des bénéficiaires, par rapport tant au soulagement des pauvres qu'à l'instruction du peuple. Trouvant qu'elle pouvait elle-même pourvoir plus largement et plus sûrement à ces deux grands besoins publics que par l'intermédiaire de dispensateurs qui ne répondaient que médiocrement à ses intentions, et qui retenaient d'ailleurs pour eux-mêmes la meilleure part des revenus, elle retira une confiance qui lui parut mal placée. Elle dut, en conséquence, retirer des mains du clergé séculier des biens dont les revenus allaient recevoir une destination analogue, mais plus sûre, tout en les réunissant au domaine de l'État. En supprimant la dîme et en vendant les biens ecclésiastiques, la France n'a point spolié le clergé, comme on ne cesse de le dire; elle s'est affranchie en cela, comme à d'autres égards, du régime féodal; elle a tout au plus fait restituer au clergé ce qui ne lui appartenait pas. Ce n'était là qu'une bien faible compensation à toutes les charges qu'un mauvais régime avait trop longtemps fait peser sur elle. Ainsi, en remettant le salaire du clergé séculier à la charge des fidèles, sauf à dégrever le budget du salaire des cultes par l'État, on rétablirait une situation analogue au régime de la dîme.

Une autre question se présente ici : celle de savoir, dans le régime catholique, de quelle autorité souveraine relèvent en réalité les biens matériels des Eglises particulières et même des ordres religieux approuvés ou reconnus par le souverain pontife? Suivant les ultramontains, le pape est l'administrateur souverain des biens de l'Église catholique, et par conséquent des diverses sociétés religieuses qui la composent, comme aussi des différents ordres religieux dont il approuve l'existence et les règles particulières (1). Au contraire, suivant les publicistes de l'esprit laïque, gallicans ou autres, le temporel des Églises et des ordres religieux est soumis à la souveraineté temporelle des États divers où ces sociétés et ces ordres sont établis.

La première opinion tend évidemment à faire du pape le souverain temporel de tous les États catholiques. Qu'on remarque bien, en effet, qu'en vertu de l'esprit et de l'organisation de l'Église catholique, le pape est le régulateur suprême non seulement de la vie spirituelle proprement dite, mais encore de la vie extérieure en tant qu'elle est susceptible d'un caractère moral et juridique. Dès lors donc la propriété

(1) « L'Église a toujours cru, dit Rosmini, qu'elle avait le droit de posséder des biens temporels... Elle a même le droit d'avoir du superflu pour en assister les nécessiteux... Il est naturel que le clergé soit l'administrateur et le dispensateur des biens destinés aux pauvres... Ces biens, chez les catholiques, ne sont pas des biens de l'État ou des biens nationaux... L'Église peut toujours priver de la participation de ses biens celui de ses membres qui manque à ses promesses. » (ROSMINI, *Filosofia del diritto*, t. 2, p. 238, 239 note, 240-242, 272.) Voir en outre nos *Principes de Droit international;* Rosmini, sa doctrine sur la société théocratique.

privée de tout catholique, les biens des particuliers comme fidèles,—et non seulement les biens des Églises et des ordres religieux comme personnes morales, — tombent sous l'autorité du souverain pontife. Il peut dès lors les soumettre au régime qu'il lui plaît, les affranchir de l'impôt civil, les frapper d'un impôt religieux, d'une redevance ecclésiastique au profit soit de l'Église universelle, soit de la communauté religieuse des contribuables. En sorte que le souverain temporel ou territorial proprement dit se trouve dépossédé de ses droits; il n'en a plus, pas d'autres du moins que ceux que le pape veut bien lui laisser; il est non plus souverain, mais simple lieutenant du pape. C'est la théocratie universelle, avec un caractère monarchique d'un despotisme d'autant plus absolu que le pape doit être cru personnellement infaillible en matière dogmatique et morale. Et comme il lui appartient de décider de ce qui est moral et dogmatique et de ce qui ne l'est pas, comme en réalité il peut tout rattacher à ce double chef, son pouvoir devient le plus absolu qui ait jamais existé : c'est le pouvoir incontrôlable de Dieu lui-même.

Dans le système gallican, les droits du prince temporel en matière temporelle sont réservés et soustraits à l'autorité papale ; ceux des Églises particulières et de l'Église universelle sont aussi sauvegardés au nom de la liberté et des usages immémoriaux de ces Églises, au nom même des droits de l'Église universelle, dont l'assentiment, exprès ou tacite, est nécessaire pour qu'une décision du souverain pontife ait un caractère universellement obligatoire.

Dans le système ultramontain, dont le dernier mot est l'infaillibilité reconnue canoniquement, ce qui vient d'être fait, « le pape est au-dessus des conciles (1)... Les conciles cessent d'être une autorité, un pouvoir; ils ne font plus qu'approuver ce qu'il plaît au pape de décréter (2); c'est lui qui est la source du droit (3). Le pape n'est lié ni par les opinions des Pères, ni même par les paroles des apôtres, sauf les dogmes qui sont de droit divin; mais tout ce qui a été fait par les hommes il peut le défaire (4). Le pape n'est lié par aucun droit, ce droit fût-il confirmé par serment; il peut dispenser des lois comme des obligations (5). La liberté est bannie de l'Église; le pape peut dire avec une profonde vérité : l'Église, c'est moi... Il participe en quelque sorte à la toute-puissance de Dieu. L'opinion du pape, en tant qu'elle touche à la foi, doit être suivie de préférence aux sentiments des sages du monde (6)... Le pape peut changer la nature, de rien faire quelque chose; sa volonté tient lieu de raison; il peut tout, même changer l'injustice en justice (7). A lui seul, il a plus de pouvoir que toute l'Église (8). Il peut juger toute créature et ne peut être jugé par personne (9). On ne peut pas même appeler des jugements du pape à Dieu, car le tribunal du pape est le

(1) PASCHALIS II, *Epistol. ad archiep. Polon.*

(2) GIÉSELER, à propos d'Innocent III, etc. *Kirchengeschicte* II, 2, § 101, note *b*.

(3) BONIFACE VIII, in Sent. lib. I, tit. II. c. 1.

(4) THOM. D'AQUIN, *Opuscul. contra oppugn. relig.*, c. 4.

(5) V. GIÉSELER, II, § 61, notes *i*, *l*.

(6) TH. D'AQUIN, *quodlibet* IX, art. 16.

(7) V. GIÉSELER, II, 2, § 61, note *c*.

(8) ALVARI PELAGII, *de Planctu Ecclesiæ*, I, 17.

(9) Id. *ib.*, I, 14.

tribunal de Dieu (1). Sa puissance est absolue, sans poids, sans nombre, sans mesure (2). Il est donc au-dessus des anges; il est comparable à Dieu (3). »

L'Église veut donc être non seulement en dehors de l'État, mais au-dessus, et par conséquent le dominer. Elle ne lui laisse qu'une souveraineté apparente. Elle en fait son vassal, son serviteur même. Elle veut en être obéie aveuglément. Tels sont ses principes et ses exigences. Et comme les souverains acceptent les uns difficilement et se soumettent aux autres avec plus de peine encore, on a senti des deux parts la nécessité de faire des concessions. De là les concordats, qui n'ont été le plus souvent que le sacrifice des libertés civiles ou religieuses.

Mais l'Église a besoin de l'État, et l'État croit avoir besoin de l'Église. De part et d'autre on sent du moins la nécessité de l'harmonie. Elle s'établirait d'elle-même si chacun des deux pouvoirs voulait rester dans sa sphère et s'y rendre indépendant. Ce qui n'a pas encore eu lieu jusqu'ici; car l'indépendance de l'Église et de l'État, telle qu'elle existe en Belgique, par exemple, reconnaît à l'Église de prétendus droits qui ne sont qu'une usurpation de ceux de l'État (4).

(1) *August. Triumphi* Summa, quæst. VI, art. 1.

(2) *Alvari Pelagii*, I, 58, dans GIESELER, II, 3, § 101, note *b*.

(3) BERNARDI Epist. 231. Voir t. VI, des *Études de l'humanité, la Papauté et l'Empire*, par LAURENT, p. 406 et 481; V. *la Féodalité et l'Église*, par le même, p. 79 et 80.

(4) « Il y a des points sur lesquels on ne peut pas transiger : telle est la sécularisation complète de l'État, l'indépendance entière du pouvoir civil, même dans les matières mixtes, comme le mariage, les associations religieuses, l'enseignement. Les concordats doivent assurer à l'Église toute la liberté qui est compatible avec l'existence de l'État et avec ses droits essentiels; ils doivent de plus accorder à l'Église la protection de

Au surplus, pour bien comprendre la nécessité de l'indépendance respective de l'Église et de l'État, et en préparer de plus en plus l'avénement, il n'est pas inutile de consulter l'histoire des opinions et des systèmes sur les rapports de l'Église et de l'État. Cette question, au point de vue du catholicisme, appartient essentiellement au droit public externe, à cause de la constitution et de l'esprit de l'Église, dont le souverain n'est essentiellement d'aucun pays, et dont les prétentions ne vont à rien de moins qu'à régenter toutes les nations catholiques. C'est donc un souverain étranger qui veut faire la loi dans tous les pays où des citoyens reconnaissent sa suprématie spirituelle, et qui s'attribue jusqu'au droit d'implanter sa religion et son autorité dans tous les pays du monde.

Nous renvoyons donc à la seconde partie de cet ouvrage ce qui nous resterait à dire des rapports de l'État avec la papauté, qui représente plus que jamais la souveraineté spirituelle de l'Église catholique.

l'État en tant que cette protection peut s'allier avec les principes constitutionnels sur la liberté de tous les cultes ; ils doivent aussi donner à l'Etat une intervention dans la nomination des ministres de la religion, intervention efficace, qui garantisse le service du culte et ne mette pas la société religieuse à la merci du Saint-Siége. — Il est possible que l'Église refuse de traiter à des conditions pareilles. Alors il ne resterait que la séparation de l'Église et de l'Etat, non point la séparation telle qu'on la comprend en Belgique, mais la séparation franche, complète, absolue; plus de salaire pour le clergé, plus de subsides pour le culte, plus aucune faveur pour ses ministres, la religion étant ignorée de l'État et n'existant pas à ses yeux. Cette séparation n'implique pas la liberté illimitée de l'exercice public du culte, la liberté illimitée d'association et d'enseignement. L'Etat peut et doit, tout en déclarant l'Eglise libre, maintenir ses droits sur l'enseignement, sur les associations religieuses, et veiller à ce que l'ordre public ne soit pas troublé par les cultes. » LAURENT, *L'Église et l'État*, p. 473.

APPENDICES

Pour ne pas donner à l'ouvrage une étendue démesurée, nous avons été dans la nécessité de supprimer les appendices II-IV, qui devaient avoir pour objet l'analyse critique des doctrines politiques de L. de Haller et J. de Maistre, de F.-J. Stahl et de Dimitry de Glinka.

La même raison nous oblige à laisser de côté les appendices VIII-XII, qui devaient comprendre : 1° quelques aperçus relatifs à l'enseignement de la philosophie dans les établissements de l'État, à l'enseignement supérieur et au meilleur mode de le recruter, aux améliorations dont les examens du baccalauréat ès lettres seraient susceptibles; 2° une réponse aux griefs articulés devant le Sénat par quelques-uns de ses membres à l'occasion d'une pétition en faveur de la liberté de l'enseignement supérieur, où l'une de nos Facultés de médecine était particulièrement accusée de matérialisme; 3° une citation de Cormenin à l'occasion des refus de sépulture ecclésiastique; 4° quelques considérations sur l'enseignement clérical en France, sur celui des Jésuites en particulier;

5° enfin, une analyse critique de l'ouvrage d'Auguste Portalis, intitulé : *La liberté de conscience et le statut religieux*.

Nous ne donnons donc que les appendices I, V, VI et VII, dont le caractère doctrinal est d'un intérêt supérieur.

APPENDICE I

Philosophie politique d'Ancillon.

ANCILLON (Frédéric), né à Berlin en 1766 et mort en 1837, était un descendant des nombreux protestants de France que la révocation de l'édit de Nantes mit dans la nécessité de chercher une nouvelle patrie. Littérateur, philosophe, historien, publiciste, homme d'État, Ancillon était en tout pour une sorte de milieu qui en fait un éclectique par excellence. C'est assez dire qu'il est moins absolu en politique que les deux philosophes anglais Hobbes et Hume. Ce n'est pourtant pas sans raison, comme on le verra, que Zœpfl, dans ses *Principes de droit public*, le met au nombre des partisans de l'école historique. Il relève visiblement, et parle quelquefois comme de Bonald et de Maistre, bien qu'il repousse les théories d'un autre champion de la légitimité, de Haller. Son principal ouvrage politique, *De l'esprit des constitutions*, a été traduit en français il y a quelques années par M. C. Muteau, aujourd'hui conseiller à la cour d'appel de Dijon (1). Notre intention n'était d'abord que de parler de ce dernier écrit ; mais nous avons pensé qu'il valait mieux faire connaître la philosophie politique d'Ancillon tout entière, d'autant plus qu'une partie éclaire l'autre.

(1) Les autres ouvrages du même genre sortis de la plume d'Ancillon sont : *Ueber Souverænitæt*, etc., De la souveraineté et des constitutions politiques. Berlin, 1815, in-8°. *Ueber die Staatswissenchaft*, De la science gouvernementale. Berlin, 1820, in-8°. *Nouveaux essais de politique*, etc. Paris, 1824, 2 vol. in-8°. *Zur Vermittelung*, etc., Conciliation des extrêmes dans les opinions. Berlin, 1828, 2 vol. in-8°.

Nous avions deux méthodes à suivre : ou donner l'analyse successive de chacun des écrits politiques de l'auteur, ou, prenant tous ces écrits dans leur ensemble, en extraire comme un corps de doctrine, sans distinction de date. La première méthode aurait entraîné beaucoup de répétitions, sans avoir l'avantage de faire voir l'ensemble de la doctrine de l'auteur. Elle aurait été indispensable cependant si Ancillon avait, comme on l'a dit, passé d'un système politique à un autre. Nous ne connaissons de lui que l'écrivain, et nous le trouvons toujours d'accord avec lui-même, à part quelques nuances qui n'ont rien d'essentiel. Rien donc ne s'oppose à ce que nous prenions tous ses écrits politiques, sans distinction de date, et que nous en dégagions les points les plus importants.

Ancillon était tout à la fois homme de théorie et d'expérience, conservateur et progressif. Il n'appartenait donc exclusivement ni à l'école historique ni à l'école philosophique pure, ni au parti royaliste ni au parti révolutionnaire. Il reconnaissait des principes supérieurs et sacrés, antérieurs à toute législation positive, et qui doivent l'inspirer ; mais il voulait en même temps qu'on prît conseil de l'histoire, des faits contemporains, des circonstances, pour savoir ce qui pouvait être tenté en fait d'améliorations sociales, et ce qui devait, au contraire, être abandonné à d'autres temps. Il était donc pour la liberté et pour l'ordre, pour la conservation et le progrès, pour la stabilité et le mouvement, pour l'état de choses présent et les réformes tout à la fois. Il prétendait qu'on ne peut rompre impunément avec tout un passé, ni refuser satisfaction aux légitimes exigences du présent. Il avait ainsi un pied dans l'histoire, l'autre dans la théorie, et était toujours prêt à faire un second pas, si le premier avait réussi et présentait au suivant un point d'appui suffisamment sûr. Ces principes sont ceux d'un esprit sage, et tout homme éclairé les adoptera. Mais on pourra bien se diviser dans l'application ; les institutions établies n'apparaîtront pas à tous sous le même jour, je veux dire également respectables, également fortes et vivantes. De même les théories n'éclaireront pas tous les esprits de la même lumière. L'application des théories diverses à des faits jugés différemment amènera des

conclusions pratiques opposées. On peut donc être d'accord avec l'auteur sur les principes les plus élevés, sans partager toutes ses vues dans l'application. Ce qui n'empêche point que son éclectisme, sa modération, son habitude de peser le pour et le contre dans toutes les questions ne soit d'une utilité réelle, même pour les intelligences ou plus avancées ou plus hardies. Nous sommes tous, en effet, trop portés à abonder exclusivement dans notre sens; il y a dans ce penchant quelque chose d'exclusif, d'incomplet, de faux par conséquent, de partiel, et par suite de partial et de matériellement injuste. La justice et la vérité n'ont donc qu'à gagner dans la familiarité d'un esprit aussi large et aussi impartial qu'Ancillon. Si l'on n'avait pas pensé au parti opposé à celui qu'on préfère, il y fera penser; et si l'on n'est pas retenu par les considérations qu'il fait valoir, c'est qu'on en aura vu l'insuffisance ou l'erreur, ou c'est qu'on n'aura voulu en tenir aucun compte. Dans le premier cas on ne sera que plus fort, dans le second que plus déraisonnable, et, par le fait, peut-être plus près de revenir à la raison; car notre esprit a pour l'erreur une certaine capacité qui demande pour ainsi dire à être comblée, avant que nous en sentions l'incommodité et le danger : ce n'est que du moment où nous sommes arrivés à ce période d'égarement que le retour au vrai s'effectue avec rapidité et constance. Mais, par l'exposé rapide des principaux points de la doctrine politique d'Ancillon, mieux que par tout ce que nous pourrions en dire sans la faire autrement connaître, on verra combien elle peut encore être utile.

I. Par tempérament, par principes ou esprit de système, Ancillon devait redouter les idées et les principes absolus : « Il y a peu d'idées absolues en politique; presque toutes sont relatives. » On comprend donc son admiration, qui n'est cependant pas sans réserve, tant s'en faut, pour l'*Esprit des lois* de Montesquieu; car un des caractères de ce beau livre est d'expliquer la contingence des lois, de rendre raison de leur existence et de leur nature, d'après la situation morale des peuples ou des pouvoirs, bien plus encore que d'en saisir la justice ou l'injustice absolue. L'auteur va bien plus loin, puisqu'il affirme que « les idées extrêmes présentées comme absolues ne peuvent avoir aucune vérité. Si l'essence de la

vérité, ajoute-t-il, consiste dans la réunion de tous les rapports d'un ensemble et dans la connaissance complète des choses, les extrêmes sont alors précisément ses antipodes. »

Eh quoi donc! n'y aurait-il aucun principe absolu en morale, en politique même? La justice, la liberté, l'égalité, tout cela n'est-il que conventions et vains mots; ou bien ce qui est juste dans un temps, dans un lieu, à l'égard de tels et tels, serait-il injuste dans un autre temps, dans un autre lieu, par rapport à telles autres personnes? Ancillon ne va pas jusque là. Il reconnaît, au contraire, « qu'il y a un droit antérieur à toute convention, sans lequel une convention quelconque n'aurait rien de sacré. » Il attaque, en conséquence, la déduction historique du droit de souveraineté par Haller (dans la *Restauration de la science politique*). Il n'admet pas davantage l'hypothèse du *Contrat social* de Rousseau comme base de tout droit politique. « Avec de pareilles hypothèses, dit-il, tout est chancelant, incertain, contingent, sans fixité, sans avenir. » Il fait même dériver le droit, d'après plusieurs autres philosophes, tels que Wolf, de la morale ou du devoir, tout en convenant que « les droits et les devoirs ne sont pas toujours réciproques; que c'est ainsi, par exemple, que les enfants et les imbéciles ont des droits sans avoir des devoirs. » Nos droits, les droits fondamentaux du moins, sont donc naturels et proclamés par la raison, indépendamment de toute convention et de toute société. « On ne peut donc expliquer le lien social lui-même, le lien de droit, par le fait de la société, par les circonstances empiriques de son établissement; cette manière d'envisager le droit en compromet l'existence, et avec elle l'idée même de société. » La liberté qui est au fond de tout droit, la nécessité qu'entraîne tout devoir sont tellement absolues même, « qu'elles existent dans le système de l'athée comme dans celui du théiste; seulement, le monde a un but aux yeux du théiste, tandis qu'il n'en a pas pour l'athée. » L'état social est donc bien loin de faire le droit. Mais réciproquement le droit ne fait pas la société, en ce sens du moins que la société soit le résultat d'une convention. « L'État est un fait donné par les besoins de l'homme, et produit par la nécessité. L'hypothèse d'un contrat primitif destiné à prouver la légitimité de la société politique et à

l'asseoir sur une base solide est inutile, et n'a pour elle aucune preuve historique; bien plus, elle est en contradiction avec la nature humaine. L'État n'a pu ne pas exister, et ne pourrait pas légitimement cesser d'être. »

Nous n'avons pas besoin de nous demander ici pourquoi l'auteur parle de l'État plutôt encore que de la société; nous verrons plus tard que, dans sa pensée, la société n'est pas possible sans gouvernement, que le gouvernement en est l'unité, le lien, et, par le fait, la plus haute expression. Parler de la société, c'est donc aussi parler de l'État.

La société, si nécessaire qu'elle soit, n'existe cependant pas pour elle-même; elle a un but. « Ce but est le développement progressif et harmonique de la nature humaine dans les individus. » Ce but est un, et le même dans tous les temps et dans tous les lieux. Il est donné par la raison. « Le développement harmonique de toutes les puissances de la nature humaine a lui-même pour but ultérieur le bien-être de l'homme, dans le sens le plus étendu de l'expression. » Ce point est de la plus haute importance. Ainsi le bonheur de l'humanité est le but dernier de la société. Ce bonheur ne peut être atteint que par l'expression régulière et harmonique de toutes les facultés ou puissances qui sont en germe dans l'âme humaine. Cette harmonie est de deux sortes, suivant qu'on la considère entre les puissances diverses qui se trouvent dans chaque individu, par exemple entre les appétits animaux et la raison, ou suivant qu'on l'envisage d'individu à individu, ou même de nation à nation. La première de ces harmonies est l'ordre dans l'homme; la seconde l'ordre dans la société; la troisième l'ordre entre les nations. La première est l'expression de la morale, les deux autres celle du droit, et même de la charité. Ainsi c'est sur la destinée de l'homme, marquée par sa nature, que doivent se déterminer et la morale et le droit. La société est faite pour les hommes, pour les individus qui la composent, et non point les membres de la société pour la société elle-même, puisqu'elle n'est qu'un moyen. Il est difficile alors de comprendre comment « les droits des individus existent plutôt pour assurer l'existence de la société, que la société n'existe pour assurer l'existence des individus. »

Quoi qu'il en soit, Ancillon ne veut pas ailleurs que « la personnalité individuelle de l'homme soit absorbée par l'État. » C'est pour cette raison même qu'il restreint la mission des gouvernements à la protection du droit des individus et du corps social tout entier, sans vouloir que l'État se mêle de morale, de religion, d'industrie, de commerce, de science et d'art. Il pense avec raison que la liberté fera mieux l'affaire de toutes ces branches de l'activité humaine que la routine gouvernementale. Aussi « la liberté doit-elle être protégée par l'État, comme le principe de tout développement individuel et national. Les lois, simples, sages et fortes, doivent se borner à circonscrire la sphère de la liberté d'après les règles de la justice. »

Ce sont ces règles qu'il faut connaître, et qui constituent une sorte d'idéal qui se confond avec la fin de l'État. « Cet idéal est nécessaire pour corriger ce qu'il y a de mauvais dans l'ordre actuel, et pour consolider ce qu'il y a de bon. » Mais ce serait peu, ce ne serait rien de connaître cet idéal, de vouloir le faire passer autant que possible dans la réalité des faits, si la force nécessaire pour une pareille fin manquait à l'État. « Pour faire respecter le droit, une contrainte est donc indispensable..... Il faut donc un pouvoir qui soit capable de l'exercer. Or ce pouvoir n'est possible que dans un ensemble d'hommes décidés à mettre leurs forces en commun pour faire triompher la justice. »

Mais cet ensemble doit lui-même être organisé, c'est-à-dire être soumis à une volonté unique et animée par l'amour du bien public. A cette condition il sera puissant, régulier et salutaire. En effet, la société prise dans son ensemble est un être collectif qui a sa destinée, qui peut la concevoir, qui doit la vouloir et l'accomplir; toutes choses qui supposent non seulement intelligence, volonté et action, mais encore unité de vues et de détermination. « L'État, comme l'individu, doit donc renfermer dans son sein : une raison dirigeante ou souveraine ; — un entendement qui applique le principe général ou la loi aux cas particuliers de l'expérience ; — un organe de la force publique qui exécute les jugements, c'est-à-dire le triple pouvoir législatif, judiciaire et exécutif, avec subordination des deux derniers au premier. » Si l'un quelconque

de ces pouvoirs n'est pas rigoureusement un, s'il est collectif, la majorité des volontés individuelles qui le composent doit faire loi pour la minorité.

Mais que doit faire un gouvernement, que doit-il vouloir? Dans les choses de justice, la règle est toute tracée; mais combien de cas où la question ne roule que sur les moyens pour ainsi dire mécaniques ou artistiques de faire régner la justice! Un homme d'esprit, penseur éminent, Jouffroy, ne disait-il pas que la politique n'était pas une science, mais un art? Le fait est que s'il y a un élément scientifique, celui de la justice, il y a aussi un élément d'art. Prenons un exemple, celui du suffrage universel. En supposant que le droit de suffrage soit le droit de tous les membres capables de la société, ce qui serait le côté de la justice, n'y a-t-il pas aussi la question du *comment* ou de l'organisation de ce suffrage?

C'est surtout au point de vue de l'art politique qu'Ancillon admettait le double principe de l'unité et du mouvement, ou plutôt de la *conservation* et du *progrès*. Comment obtenir ces deux conditions de la vie sociale dans des proportions parfaites? Tel est le problème. Notre publiciste croyait le résoudre en associant l'*hérédité* et le *progrès*. Il voulait donc la stabilité par la liberté et la liberté par la stabilité. Cette alliance était pour lui l'expression de l'ordre, et il la trouvait au plus haut degré dans la constitution anglaise, dont il était grand admirateur. Il ne mettait cependant pas sur la même ligne toutes les parties de cet organisme politique : à ses yeux « la chambre haute est la maîtresse pièce; elle est un égal obstacle et à la monarchie absolue et à la république. » Il reconnaît, du reste, que « les formes représentatives, loin d'être nuisibles à la monarchie, la soutiennent au contraire et la fortifient. » Seulement, il y met une condition : c'est que « la représentation doit s'opérer d'après le nombre des intérêts divers, des classes diverses et de l'intérêt général, plutôt que d'après le nombre des individus. » Il n'est point partisan de la fusion absolue, ni par conséquent d'une centralisation trop puissante. Il voit « le principe de la vie politique en Angleterre dans les institutions communales et dans les corporations des villes. »

Ces libertés particulières, communales ou individuelles,

loin d'être un obstacle à l'action gouvernementale supérieure, en sont l'âme et l'objet ; car c'est la liberté qui veut la contrainte pour être protégée, c'est la faiblesse qui veut la force pour en être défendue. Or toute faiblesse a sa raison dans une infériorité, dans l'inégalité. « L'inégalité est donc la source dernière de tout pouvoir..... Les inégalités sociales, conséquence des inégalités naturelles, sont donc légitimes, nécessaires même, du moment qu'elles sont une condition pour atteindre le but de la société..... Ce but, on le sait déjà, c'est le respect de la liberté extérieure renfermée dans les limites de la justice; c'est la protection du développement légitime de toutes les forces individuelles. » Tous ont besoin de cette protection, mais les faibles plus encore que les forts; et tout le monde est faible dans l'isolement. On n'est véritablement fort, on ne l'est également, que sous l'empire d'un pouvoir public. « Il doit donc exister dans chaque État un pouvoir souverain pour lequel il ne peut y avoir sur la terre aucune responsabilité..... Ce pouvoir est essentiellement investi du droit de faire les lois; c'est son attribution principale..... La souveraineté n'est même qu'une volonté qui fait la loi pour d'autres volontés..... Tous les autres pouvoirs en découlent..... C'est assez dire que les lois qui pourraient être dirigées contre le pouvoir souverain sont impuissantes..... Tout puissant qu'il soit, il n'est cependant respectable, dans toute l'étendue de l'expression, qu'autant qu'il agit avec justice, qu'il honore le droit éternel. Alors seulement le pouvoir politique suprême repose sur la volonté de Dieu ; alors il est de droit divin. » Peu importe qu'il ait d'abord été gouvernement de fait ou gouvernement de droit : d'ailleurs « les gouvernements de droit ont été dans l'origine des gouvernements de fait. »

Mais quel est le dépositaire de cette autorité souveraine? en qui réside-t-elle primitivement? peut-elle être transmise, ou l'exercice seul peut-il en être commis? On nous dit, il est vrai, que « la volonté générale fait la loi; » mais cette volonté générale, ajoute-t-on, est « la raison ». Il serait très désirable assurément que la raison absolue daignât s'incarner et régir visiblement les sociétés humaines ; mais comme elle n'en fait rien, les hommes ont pris la volonté universelle

pour la volonté générale : de là l'esprit démocratique. Ancillon ne confond point ces deux choses. « La suprême volonté législative n'est générale qu'en ce sens qu'elle s'adresse à tous les membres de la société. » Elle n'est donc essentiellement générale que par rapport à son objet, mais non quant à son sujet.

Le peuple ne serait-il donc pas souverain ? n'aurait-il aucune part au gouvernement ? S'il en doit avoir une, « cette part doit être déterminée en partant du but de l'association politique. » Or voici les résultats auxquels on arrive : « Le principe de la souveraineté du peuple est le dissolvant politique le plus terrible, la destruction de toute unité, l'absence de toute souveraineté..... Il est absurde de dire que la souveraineté est inhérente au peuple et qu'il ne peut l'aliéner : car cela supposerait qu'un peuple a pu exister avant la souveraineté; tandis que l'existence d'un peuple ne commence que lorsque la souveraineté s'est réellement introduite sous telle ou telle forme..... Il est également faux de dire que la souveraineté vient du peuple : car le peuple, en tant que peuple, lui doit son existence, et elle n'a été créée que pour lui..... Le peuple ne peut, sans entraîner la ruine de la société, faire de sa propre raison la règle de ce qui est légitime, et la mettre à la place de celle qui le gouverne, lorsque celle-ci lui paraît s'écarter du but..... Le peuple est toujours mineur; dans le gouvernement représentatif même, les individus ne sont jamais représentés; ils ne peuvent et ne doivent jamais l'être. »

Quelles garanties aura donc le peuple contre l'arbitraire du pouvoir? En vain on nous dit que « les droits du souverain sont limités par ses devoirs.....; que les lois ne méritent plus obéissance dès qu'elles sont en contradiction avec celles de la morale » : qui jugera de ces limites, de cette contradiction? Le prince? il aura toujours raison; le peuple? il serait donc cette fois au-dessus du prince. Et quelles seraient les conséquences légitimes d'un pareil refus d'obéissance? ne pourraient-elles pas aller jusqu'au renversement du souverain constitué? Non : « le droit de déposer et de choisir le suprême organe du pouvoir a produit plus de mal que de bien. Vainement encore on a cherché une sauvegarde de la liberté contre

le pouvoir, soit dans la révocabilité du pouvoir, soit dans sa division ou dans les deux choses réunies, on n'a pas réussi; le pouvoir s'est trouvé ou trop fort ou trop faible. » Si c'est là une alternative inévitable, comment un gouvernement peut-il être tout à la fois assez fort et assez libéral pour remplir son double but « de constituer l'unité de l'ensemble en assurant la soumission de toutes les volontés particulières à la volonté générale, — et l'union étroite de toutes les forces individuelles, leur jeu et leur dépendance réciproque, leur perfectionnement progressif et non interrompu? » Y a-t-il donc autre chose à faire pour cela qu'à s'abandonner au bon vouloir du souverain? En effet, « on doit obéir aux lois qui émanent du pouvoir légitime, lors même qu'elles ne paraîtraient pas convenables, ou que leur convenance ne semblerait pas évidente. » Toute tentative de se soustraire, même passivement, à l'obéissance de lois qu'on trouverait injustes, ne pourrait-elle pas dès lors être incriminée et mise sur le compte de cette « servitude morale exercée sur nous par nos besoins et nos passions, servitude qui rend nécessaire une forte organisation sociale propre à assurer la liberté de tous? »

Ancillon oscille donc entre le despotisme et la liberté. Il aime l'une et déteste l'autre; mais la crainte du despotisme de l'anarchie le fait peut-être incliner au despotisme de l'ordre. Voyons cependant la suite de sa pensée.

II. Tout en convenant que « l'un des torts des gouvernements modernes, c'est de vouloir trop gouverner, et que la tendance des gouvernements devrait être de se restreindre de plus en plus, de se rendre de moins en moins nécessaires, » Ancillon pense avec raison qu'un gouvernement sera toujours indispensable, ou qu'il entre dans l'idéal même des sociétés. En effet, il faudra toujours un pouvoir dirigeant qui mette en harmonie les intérêts particuliers avec l'intérêt général, et qui coordonne les activités individuelles. « Cette direction, destinée à produire l'ensemble des forces individuelles, pût-elle un jour cesser d'être nécessaire, la protection d'une force publique sera toujours indispensable à chacune d'elles. En supposant même que la moralité des membres de la société fût parvenue à sa dernière perfection, jamais elle ne pourrait

tenir lieu de l'esprit d'unité ou d'ensemble qui ne peut résider que dans un pouvoir central auquel tout aboutit, et dont l'intelligence et la volonté s'étendent à tout. »

Mais pour que l'autorité d'un gouvernement ne soit pas illusoire, « il faut qu'il veuille le bien et que sa volonté soit forte. » Et encore est-il nécessaire que sa volonté soit saine; il ne suffit pas, en effet, qu'elle soit pure : car elle pourrait alors être erronée, et le bon sens général ne lui serait pas favorable. Il doit être très éclairé, et ne vouloir, dans le bien même, que la part qui est susceptible d'être réalisée dans les circonstances où il se trouve placé. Satisfaire au présent, préparer un avenir meilleur, voilà le double problème. Il répond, comme on voit, à la double loi de la conservation et du progrès : « Un gouvernement qui ne veut point marcher avec l'esprit public, mais au contraire rester stationnaire ou même reculer, ne peut s'en prendre qu'à lui seul si des révolutions le renversent comme un obstacle au mouvement du siècle; mais, ajoute-t-on, une pareille révolution n'en est pas moins condamnable; elle pouvait être évitée. »

Si « le premier besoin d'un peuple est un gouvernement puissant, le second est que ce gouvernement ait des limites sagement tracées et infranchissables, c'est-à-dire qu'il ne gouverne pas dans un intérêt contraire à celui du peuple. » Et comme « le pouvoir seul limite le pouvoir, » il s'ensuit que le pouvoir doit être divisé, mais pondéré. Il devrait l'être en tout cas quant aux fonctions; car faire la loi n'est pas l'appliquer. Ce sont ces fonctions diverses qui ont généralement servi de points de départ pour distinguer les divers éléments du pouvoir ou les différents pouvoirs publics. Mais cette distinction ne doit pas aller jusqu'à la séparation : « la séparation absolue des pouvoirs, ou leur unité absolue, sont deux extrêmes qui ont perdu les anciennes républiques..... Les pouvoirs doivent donc être distincts sans être séparés; et même le pouvoir judiciaire et l'exécutif doivent être subordonnés au législatif. » La séparation absolue des pouvoirs dans le corps social n'est pas plus possible que la séparation absolue des différents appareils qui remplissent dans le corps humain les diverses fonctions vitales. « Les rapports d'un pouvoir à un autre sont nécessaires. Le pouvoir exécutif, par exemple, doit avoir la

faculté de proposer au pouvoir législatif les lois qu'il juge convenables, et être soumis à son contrôle. » C'est dire que les agents du pouvoir peuvent être jugés et révoqués. « L'amovibilité absolue des pouvoirs n'est cependant pas sans de graves inconvénients ; elle décourage les fonctionnaires, agite le peuple, provoque l'intrigue, rend inutile à l'État l'expérience des affaires publiques, etc. De même donc que les pouvoirs publics ne doivent pas être absolument séparés, de même l'amovibilité ne doit pas être absolue. L'amovibilité dans les régions les plus élevées du pouvoir a pour conséquence l'usurpation et la tyrannie. Elle ne peut, en tout cas, atteindre le pouvoir souverain. » On a tout tenté en fait de combinaison des pouvoirs : « leur union et leur séparation, leur unité et leur composition, leur amovibilité et leur inamovibilité..... Le vrai est dans leur séparation et dans leurs rapports tout à la fois. »

On a éprouvé pour chacun des pouvoirs en particulier, pour le législatif surtout, un embarras analogue à celui qui s'était présenté relativement aux pouvoirs eux-mêmes et à leurs rapports. « Le pouvoir législatif, qui est l'unité, le lien, l'âme de l'État, a lui-même été divisé..... Mais cette division n'entraîne pas celle de la souveraineté. » Elle peut s'exécuter de différentes manières ; et suivant qu'elle l'est d'une façon ou d'une autre, il en résulte des conséquences très diverses : « Il ne faut pas que les parts du pouvoir législatif soient égales, autrement il y aurait équilibre de puissance et non réciprocité d'influence..... Il faut placer l'initiative des lois dans les corps législatifs, et le *veto* dans le prince. » Ce qui ne veut pas dire que le pouvoir exécutif ne doive pas avoir le droit de présenter des projets de lois. Ancillon admet donc des corps législatifs ; mais comme ces corps ne sont pas les représentants du peuple, quoique élus par le peuple, « la loi qu'ils votent n'est jamais l'expression de la volonté générale ; elle n'est que l'expression de ce qui doit être, » l'expression de la raison.

Ces doctrines se rattachent aux principes exposés dans le paragraphe précédent ; elles sont confirmées et développées par ce qui suit. C'est ainsi, par exemple, qu'on soutient l'incapacité politique du peuple, son inaptitude même à se faire

humain, les organes sont les *formes* qui expriment la force intérieure : l'harmonie des organes constitue celle du corps, et donne par conséquent naissance à ce qu'on appelle *constitution*. — Dans le corps social, les pouvoirs sont les forces, et les hommes qui en sont revêtus les organes. Suivant que ce pouvoir est systématiquement entre telles et telles mains, la liberté et l'ordre sont plus ou moins bien garantis. La meilleure forme gouvernementale est celle qui concilie le mieux ces deux choses. L'idéal est ici entre deux défauts et deux dangers contraires : trop fortifier ou trop affaiblir l'organe du pouvoir. » Voilà le problème en effet : voyons la solution de l'auteur.

La meilleure forme de gouvernement est celle qui est le mieux appropriée au but de la société. Mais il n'y en a aucune qui ait cette vertu par elle seule. La bonté supérieure, l'excellence d'une forme de gouvernement dépend de l'individualité nationale, c'est-à-dire de ce qui caractérise un pays physiquement et moralement : « La constitution doit être en harmonie avec tous les grands traits de la physionomie nationale. C'est l'ensemble de toutes ces choses qui est la mesure d'après laquelle une constitution doit être appréciée. La meilleure des constitutions pour un pays donné, est donc celle qui naît du caractère propre et de toute l'histoire d'une nation. » C'est dans ce sens qu'il est vrai de dire que « les constitutions se font d'elles-mêmes,.... et qu'une nouvelle forme de gouvernement ne peut succéder à une autre que peu à peu. » Car l'auteur distingue lui-même « deux sortes de constitutions : les constitutions historiques, qui se sont faites, et les constitutions philosophiques, qu'on a faites..... Les premières, ajoute-t-il, sont infiniment préférables aux secondes..... Celles-ci naissent et disparaissent aussi promptement que le champignon dans les bois ; mais elles empoisonnent souvent toute une génération, et chargent l'atmosphère politique des éléments les plus pernicieux..... Les constitutions historiques sont rarement écrites, les autres le sont toujours. » De Maistre ne disait pas mieux, et l'on voit nettement pourquoi Ancillon a sa place marquée dans l'école historique.

On convient cependant que « toutes les constitutions du monde n'ont d'autre but que de créer des formes qui fassent

gouverner la nation par l'élite de la nation,... » et cela dans le but ultérieur « d'éviter le despotisme ou l'anarchie. » Et quoiqu'on soutienne qu'aucune forme de gouvernement n'est absolument meilleure qu'une autre, que « la plus grande relativité possible à toutes les circonstances physiques et morales des peuples est le seul principe commun à toutes les législations, » on reconnaît cependant que « toutes les sociétés ont des fins communes, telles que la plus grande égalité possible des intérêts de toutes les conditions et de toutes les classes ; que ces intérêts seront d'autant plus sûrement satisfaits que le pouvoir législatif sera mieux réparti entre les différentes classes ; que cette répartition est la mesure de la liberté politique, moyen de la liberté civile. » Mais on soutient en même temps « que tout développement des institutions politiques doit avoir une racine historique comme point d'appui, et une idée comme terme aboutissant. »

Nous devons dire que si Ancillon pense, avec beaucoup d'autres publicistes, qu'il n'y a aucune forme de gouvernement absolument meilleure que les autres, il ne regarde pas le despotisme comme l'une de ces formes : « le despotisme n'est qu'une corruption de la monarchie. » Il critique en conséquence la division des gouvernements donnée par Montesquieu, division qu'il trouve d'ailleurs trop tranchée, puisque « la plupart des États ont réellement une forme mixte. »

Ancillon partage l'opinion commune, que « le gouvernement républicain ne convient qu'aux États petits et pauvres. » Il est loin de le trouver excellent, là même où il est possible : car, dit-il, « cette forme de gouvernement expose les individus au despotisme des majorités. » Il a peu de foi à l'instinct gouvernemental ou législatif des masses : il pense, au contraire, « qu'il est bon que le commun des hommes marche dans les chemins battus ;... s'ils s'écartent de la grande route, ils ne feront que des sottises..... La seule chose que le peuple puisse faire, non seulement sans danger pour la société, mais d'une manière utile, ce sont les élections ; mais encore faut-il pour cela qu'il soit divisé, classé, organisé convenablement. » La critique faite par notre publiciste de la république de Sparte, prouve assez qu'il aurait été peu charmé de vivre sous les lois de Lycurgue ; ce qui, fort heureusement,

ne prouve rien contre les républiques modernes; si peu, que l'auteur lui-même convient qu'une république ne doit pas entretenir une « armée nombreuse », sous peine de s'exposer à tomber promptement sous le despotisme. Or Lacédémone était une république essentiellement guerrière. Ce qu'il y a de plus contraire à la république dans l'esprit de notre philosophe publiciste, c'est l'incompatibilité, au moins apparente, de l'égalité républicaine avec l'inégalité naturelle, inégalité nécessaire avec l'industrie, le commerce et la civilisation modernes, avec la consécration de la propriété et des fruits du travail: « La démocratie suppose l'égalité politique, celle-ci l'égalité des mœurs, qui suppose à son tour l'égalité de fortune, laquelle n'est possible que par des moyens violents, qui arrêtent les progrès de l'industrie et de l'activité. » Il faut admettre en effet que « l'inégalité est dans la nature, et que tout dans la nature est fondé sur l'inégalité;..... que l'inégalité grandit et se multiplie avec la civilisation; » mais quelle impossibilité y a-t-il donc à ce qu'en république même on reconnaisse que « l'égalité consiste dans des lois égales et non dans des droits égaux? » Il est du moins possible d'entendre ce principe de manière à sauvegarder tous les droits à une égalité raisonnable.

L'aristocratie n'est guère mieux traitée par Ancillon que la démocratie: « C'est, dit-il, la forme de gouvernement la moins sûre, la moins naturelle de toutes;..... son défaut ordinaire, c'est sa tendance à l'oligarchie..... Il est toujours plus difficile à une aristocratie de se maintenir qu'à une monarchie. » La noblesse a cependant son utilité et sa raison d'être, mais c'est dans les monarchies: « La noblesse peut seule, avec un roi héréditaire, servir à représenter dans l'État le principe de permanence et de conservation. Mais pour qu'elle remplisse utilement son rôle d'intermédiaire, elle doit posséder de grands fonds de terre, et ces fonds ne doivent pas pouvoir être aliénés..... Le système féodal, à son origine, était essentiellement une représentation de la propriété foncière..... Les majorats et les substitutions doivent mettre la noblesse à l'abri de la pauvreté..... Sans propriétés foncières point de noblesse..... Sans noblesse point de monarchie, mais despotisme oriental ou monarchie royale, absolue. »

Bien entendu que « la noblesse doit être héréditaire; elle n'est ni une institution naturellle, ni une institution basée sur le mérite : c'est simplement une institution civile. »

La noblesse est donc une institution essentiellement monarchique : vouloir celle-ci, c'est demander celle-là. La monarchie, comme la noblesse, doit être héréditaire. Cette forme de gouvernement a le double avantage de « la lenteur et de la maturité dans les délibérations, et de la promptitude dans l'exécution. » Unité de pouvoir exécutif et pluralité dans le pouvoir législatif. « C'est même moins dans l'unité des lois que dans l'unité du pouvoir et des sentiments patriotiques des citoyens que consiste l'unité politique. Attachement aux lois, respect pour la légitimité, conviction que le roi et l'État sont inséparables, patriotisme au lieu de l'esprit de parti, voilà le palladium des libertés publiques. »

Mais dans les monarchies mêmes, les institutions ne sont pas tout; il y a la part des hommes, et cette part est d'autant plus grande que leur influence individuelle est plus considérable. Aussi dit-on « qu'un roi devrait être au-dessus de sa nation par la nature de ses principes et la mesure de ses idées. C'est quelque chose quand il est à son niveau ; mais il est perdu ou elle est perdue quand il est au-dessous d'elle. » Il en sera le plus souvent ainsi cependant avec le principe de l'hérédité, principe inséparable de celui de la légitimité et de la noblesse héréditaire.

Aussi cherche-t-on dans la noblesse, dans le clergé, dans la représentation nationale, des appuis et des modérateurs. Nous avons déjà vu le rôle de la noblesse. Quant à celui de l'Église, « on veut bien qu'elle sanctifie l'État, comme l'État la protége, » mais on n'entend pas qu'elle contienne l'État, pas plus qu'elle en soit contenue ; on veut ces deux institutions distinctes. C'est en effet le meilleur moyen de ne fausser ni l'une ni l'autre, et d'obtenir toute l'influence possible de la religion sur les mœurs. Mais cette influence est loin d'être aussi grande et aussi salutaire qu'on pourrait le désirer ; et l'on parle bien plus d'un vœu que d'un fait, lorsqu'on dit que « la religion vaut mieux que tous les contrats sociaux, qui ne valent rien sans elle. »

Ancillon a beau dire qu'aucune forme de gouvernement

n'est absolument meilleure qu'une autre; au fond ses prédilections sont pour la monarchie représentative ou constitutionnelle; c'est là qu'il voit l'ordre, la stabilité, le mouvement et la plus grande somme possible de liberté raisonnable. Suivant lui, et peut-être bien aussi d'après l'histoire, « les anciens n'ont connu que le despotisme et la république, » c'est-à-dire le despotisme toujours, puisque, « au fond, toutes les vieilles républiques n'étaient que des aristocraties..... La perfection d'un gouvernement consiste au contraire dans l'alliage des formes monarchiques avec l'esprit républicain. » La représentation est l'expression de cet esprit. La représentation est si naturelle, si nécessaire, que « les gouvernements reconnaissent aux peuples une sorte d'émancipation, par là même qu'ils les écoutent, » quand toutefois ils les écoutent et quand la peur ou l'intérêt personnel les inspire moins que le bien de la chose publique. Aussi n'est-ce pas dans les monarchies absolues de l'Orient qu'il faut chercher la véritable origine des gouvernements représentatifs: « ils sont sortis des forêts de la Germanie, » comme l'avait déjà dit Montesquieu. — Mais la forme de la représentation n'a pas toujours été la même: « Dans les commencements, représentation de la propriété foncière par la noblesse et le clergé; puis représentation de la propriété mobilière et immobilière par les états généraux; enfin représentation du peuple entier, non par classes et par états, mais d'après l'étendue du territoire et la population, ou d'après des conditions déterminées de fortune, qui furent fixées tantôt plus haut, tantôt plus bas. »

On ne doit pas être étonné de voir notre publiciste, homme d'État, vouloir deux chambres législatives: « Une chambre haute serait déjà nécessaire pour juger les ministres; autrement ils ne seraient pas à l'abri de l'injustice, ni le peuple rassuré sur l'indépendance du jury ou l'influence du prince.... Une chambre haute est nécessaire aussi au bon examen des projets de lois. » Quant à la chambre basse, « les députés qui la composent représentent les intérêts nationaux et non les intérêts provinciaux ou individuels. Ils ne doivent pas recevoir de mandats impératifs..... Ils doivent être pris dans les localités qui les nomment..... Le droit électoral est fondé

sur la propriété, et une propriété plus grande encore donne le droit d'éligibilité..... Les assemblées législatives doivent être peu nombreuses. »

L'auteur voit un grand danger pour la monarchie à ne voter les impôts que pour un an; il y a là, dit-il, défaut d'avenir et de sûreté.

La monarchie représentative par excellence est, selon lui, celle d'Angleterre : « La constitution anglaise a cet avantage qu'on ne sait ni qui l'a faite ni quand elle a été faite. » Mais il avoue « qu'il faut être Anglais pour que la constitution anglaise convienne, et qu'il est d'ailleurs très difficile de créer un pivot tel que la chambre haute, autour duquel tout se meut, partout où ce pivot n'existe pas déjà. »

Une institution qui tient de près à la représentation nationale, c'est le jury. Ancillon convient que « de crainte de condamner un innocent, le jury laissera beaucoup plus de criminels impunis que les magistrats, et sera par là même moins favorable à la sûreté publique. » Un autre désavantage du jury, c'est « qu'en matière politique il est plus accessible à l'esprit de parti. » Enfin le jury n'inspire déjà pas plus d'estime et de confiance au peuple que les juges ordinaires : « On aime mieux en général être jugé par des hommes d'une classe supérieure que par ses égaux. » Au surplus, que l'institution du jury existe ou qu'elle n'existe pas, « la caution doit mettre à l'abri de l'arrestation, et celui qui est arrêté doit subir un premier interrogatoire dans les vingt-quatre heures. Si la prévention se change en accusation, les débats du procès doivent être publics, et le droit de la défense respecté dans toute son étendue. »

IV. Montesquieu avait cru reconnaître à chaque forme de gouvernement un mobile spécial. Ici, comme dans la distinction de ces formes mêmes, il a été beaucoup trop exclusif : « Tous les mobiles se rencontrent dans toutes les espèces de gouvernement, mais à différents degrés. Il ne devrait y en avoir qu'un seul pour toutes : l'esprit public; il n'y a que celui-là de fort, de pur et d'efficace. Mais il n'y a d'esprit public qu'où il y a chose publique commune, c'est-à-dire où l'État est le but et le gouvernement le moyen, où tout est conçu, entrepris, exécuté dans l'intérêt du peuple; où le bien

public et universel est le pivot de toute l'administration; où l'affaire de tous est l'affaire du gouvernement, plutôt que l'affaire du gouvernement celle de tous; où la chose publique enfin est celle de tout le monde, plutôt encore que d'être conduite par tout le monde. » Ces sentiments sont dignes d'un républicain.

V. En voici qui sont d'un caractère progressif également digne d'un homme qui croit au mouvement de l'humanité, à son perfectionnement, et qui sait que l'immobilité c'est l'affaissement et la mort. Le vrai conservateur est celui qui veut les changements nécessaires. Ancillon était trop intelligent et trop généreux pour être immobiliste : « Aucune constitution, dit-il, n'a une valeur absolue. » Elle est toujours faite, alors même qu'elle se fait, pour le temps où elle se montre. « Un homme d'État n'a donc rien de mieux à faire qu'à prendre conseil du temps, pour laisser tomber ce qui n'est plus de saison et pour introduire les nouveautés nécessaires. » On se tromperait cependant si l'on s'imaginait qu'Ancillon fût un empirique, un homme sans principes gouvernementaux supérieurs et directeurs. Suivant lui, au contraire, « les saines doctrines sont aussi la boussole de l'homme d'État dans la voie des réformes..... Il peut se rassurer si la route qu'il se trace est celle de la raison et du droit; qu'il marche alors sans s'émouvoir. » Ainsi, un véritable homme d'État sera plutôt esclave des principes que de l'opinion publique, « qui n'est un bien que lorsqu'elle est éclairée, modérée et forte. » Et comme il y a toujours une opinion publique, bonne ou mauvaise; comme cette opinion a toujours sa force, et une force très redoutable, il est de la plus haute importance qu'elle soit d'accord avec les maximes de la raison. De là le besoin d'une saine et forte instruction populaire. « C'est dans l'instruction et l'éducation que sont les maladies du siècle. Dans l'éducation, les habitudes positives manquent; dans l'instruction, les doctrines positives. » Une des conséquences du défaut de doctrine, c'est de s'attacher plus aux hommes qu'aux principes; il faudrait au contraire que le peuple ne voulût les hommes qu'en vue des principes et des institutions : « C'est un grand mal quand on n'accorde plus de respect qu'aux personnes, à leurs mérites, et non aux positions;

bientôt les personnes elles-mêmes ne seront plus respectées. Les lois, à leur tour, ne seront pas obéies comme lois, mais comme justes, et l'intérêt personnel ne tardera pas à s'en plaindre et à les violer. »

Comment distinguer l'opinion publique véritable d'une opinion factice et de parti, lors surtout que l'opinion saine et éclairée est paisible? « En croyant céder à l'esprit du temps, un gouvernement ne fait souvent qu'obéir à une opinion fausse, à l'esprit de parti, à un esprit sans avenir. Il vaut mieux alors prendre conseil des grands principes, se régler sur la destinée humaine et la mission générale des gouvernements. » Mais parmi les opinions qu'il est dangereux d'écouter aveuglément, « nulle n'est plus opposée aux véritables progrès de la politique que l'esprit de secte. »

Ainsi les destinées de l'homme et la mission des gouvernements, l'opinion publique raisonnable ou le véritable esprit du siècle, sont les guides du réformateur intelligent, c'est-à-dire du vrai conservateur. Tout conservateur ennemi des réformes met tout en péril : ou il prépare les révolutions, ou il étouffe l'esprit vital d'une nation. « Si le gouvernement ne satisfait pas les besoins naturels et légitimes d'un peuple, ce peuple s'alanguit et tombe en décadence, ou il s'exalte et se révolutionne. » Toutes les révolutions pourraient donc être prévenues; aucune n'est nécessaire comme événement. « Mais si des gouvernements prennent des réformes pour des révolutions, et qu'ils ne veuillent pas plus des unes que des autres, alors, comme le droit et le devoir sont nécessaires, les révolutions peuvent l'être quelquefois à ce titre. » Ainsi notre publiciste, malgré son excessive modération, est aussi d'avis qu'il est des cas où une révolution est au moins un droit, si elle n'est pas un devoir. Quand les gouvernements oublient ce qu'ils doivent aux peuples, les peuples se rappellent alors ce qu'ils se doivent à eux-mêmes. Mais c'est là une terrible extrémité : « Une révolution est le plus incertain des jeux de hasard, et produit toujours (pour le moment) un mal plus grand que celui qu'elle prétend corriger. C'est un suicide que la société commet sur elle-même, et après lequel il est rare que l'État ressuscite. » C'est assez dire avec quelle extrême réserve il faut courir la chance des révolutions. Mais

les révolutions se font, on ne les fait pas; ou si quelqu'un les fait, ce sont ceux qui les provoquent, quand ils pourraient et devraient les prévenir en procédant aux réformes nécessaires. Mieux vaudrait, en certains cas, des réformes profondes, hardies, que pas de réformes : l'habileté consiste alors à opérer et à régulariser d'en haut les événements qui se préparent d'en bas, « à développer les germes qui peuvent amener un changement dans la forme de la constitution quand on ne peut les étouffer. » C'est encore au fond la révolution, mais sans crimes, sans troubles, sans la désorganisation du corps social. Le nom propre des révolutions ainsi faites, c'est *transformation*.

Mais de véritables hommes d'État savent reculer les époques des transformations sociales, et adoucir la pente qui y mène au point de la rendre presque insensible; tout a l'air de s'accomplir alors au gré d'une force et d'un génie supérieurs, dont les gouvernements ne sont plus que les ministres intelligents et fidèles. Les meilleurs ministres des princes sont donc ceux qui tiennent avant tout à servir la Providence, qui est le prince par excellence, puisque les autres ne sont déjà que ses ministres. Mais le moyen de connaître les volontés du ciel? C'est d'écouter avec le cœur les oracles de la raison; c'est, après les avoir entendus, de reporter ses regards sur la situation et de concilier le présent avec l'avenir : « Ce qui peut ou doit être, en fait de nouveautés, se révèle par des besoins nouveaux de l'ordre intellectuel et moral..... Le passé est, à certains égards, une nécessité pour le présent; il en est la racine. Il ne faut ni en faire abstraction ni lui trop accorder..... La nécessité et la liberté se partagent la vie des peuples comme celle des individus.... C'est du point de vue de l'esprit des siècles (de la marche de l'humanité), tout aussi bien que de celui du siècle, que les réformes à faire doivent être conçues..... La plupart des États ont péri faute de fixité ou faute de mouvement. » Diriger et contenir, tel est le grand problème. Pour le résoudre, « la justice, la force et la raison réunies sont nécessaires. »

Toute cette partie de la doctrine du publiciste berlinois est pleine de raison; ce sont des maximes générales sans doute, qui laissent encore beaucoup d'obscurité et d'embarras dans

l'application; mais ces principes supérieurs ont leur lumière, et servent à reconnaître et à suivre la grande route gouvernementale. C'est grâce à cette lumière encore qu'on peut éviter ou détourner les obstacles qui se rencontrent sur cette voie publique où marchent les nations à la suite de leurs conducteurs.

VI. Ancillon, du reste, n'était pas seulement un homme de théorie; c'est même parce qu'il avait l'esprit pratique qu'il était sobre de détails dans ses écrits; l'application doit toujours être inspirée en grande partie par les circonstances, et les circonstances sont diversifiées à l'infini. Cependant notre publiciste a cru parfois devoir quitter d'un degré la hauteur des premiers principes. C'est ainsi qu'il s'occupe, mais en termes généraux encore, des mœurs publiques, des lois pénales, des rapports de l'Église et de l'État, de la presse, etc. Nous avons déjà vu ce qu'il pense des rapports de l'Église et de l'État; il veut pour ces deux institutions leur liberté respective.

Un principe supérieur encore, c'est que toutes « les lois particulières doivent être en harmonie avec la constitution ou son esprit. » On pourrait ajouter qu'il faut laisser le plus de jeu possible à l'activité du peuple, ou gouverner peu. C'est aussi la pensée d'Ancillon, nous le savons. Or rien ne se prête moins à la réglementation légale que les mœurs proprement dites, et rien cependant n'importe plus que les mœurs au bien public et particulier : « La sûreté des États dépend bien plus des mœurs que de la législation. » Et comme « la discipline de la famille fait la force de celle de l'État, l'autorité paternelle a d'autant plus besoin de l'appui de la loi que les mœurs sont plus dissolues. » Ancillon comprend trop de quelle importance est pour l'État l'action du père de famille sur ses enfants pour l'abandonner aveuglément à elle-même. Il n'est pas de ceux qui mettent la famille au-dessus de l'État, « puisqu'elle en fait partie. » Mais ce n'est pas non plus une raison pour que l'État pénètre trop avant dans la famille. Il veut, au contraire, que « l'éducation soit toute domestique, parce qu'elle doit être individuelle, comme le caractère. L'État ne doit donc avoir sur l'éducation qu'une influence négative, » ou pour empêcher le mal. Quant à « l'instruc-

tion, elle doit être commune, comme les connaissances sont générales et la raison universelle. » Pour que les femmes fussent mieux élevées, les unions mieux assorties, « il faudrait dans les monarchies qu'elles ne fussent pas dotées, et dans les républiques qu'elles eussent une part égale à celle des garçons. » Mais quelle que soit la forme politique de la société, « les femmes ne doivent gouverner ni la famille ni l'État. »

Pour l'éducation publique comme pour tout le reste, le gouvernement doit tendre à devenir inutile : « Il ne doit se mêler à toute la vie d'un peuple, comme un père à celle de ses enfants, qu'avec la pensée de lui enseigner à se passer un jour d'une multitude de soins de ce genre. Les jésuites du Paraguay ont élevé les sauvages comme s'ils avaient toujours dû rester enfants. C'était le moyen de les abrutir; car un peuple qui n'avance pas recule. Faute, injustice, absurdité. » On est surpris de voir Ancillon blâmer l'introduction de la musique dans l'éducation du peuple : il la croit « plus nuisible qu'utile. »

Quoique « l'inégalité naturelle soit un bienfait, un gouvernement doit bien se garder de la favoriser par trop de majorats ou de priviléges ; » car l'inégalité amène le luxe et la misère. « Le luxe est donc aussi inévitable qu'il est naturel; et cependant il est incompatible avec la prospérité et la durée d'une république, en ce qu'il engendre encore l'inégalité dont il est déjà le fruit, et corrompt les mœurs. »

L'inégalité des conditions et des mœurs entraîne « l'inégalité des peines. » Il semble cependant qu'où le délit est le même, la peine aussi doit être la même. Néanmoins, « l'égalité des peines serait une grande inégalité. » Au surplus, comme « il ne peut rien y avoir d'absolu dans les peines, ni quant à la nature, ni quant au degré, il y a toujours un certain arbitraire dans l'application des lois pénales..... Il est en effet très difficile de proportionner la peine au délit, quel que soit le genre de peine adopté, qu'elle soit une privation de la liberté ou de l'honneur, qu'elle soit pécuniaire ou afflictive. » La véritable mesure de la peine semblerait être, dans la pensée d'Ancillon, son efficacité même. Grave assertion, par les conséquences dont elle est grosse! Une peine ne serait

donc assez forte qu'autant qu'elle serait suffisamment répressive : « La peine n'est jamais trop sévère si le respect des lois et la sûreté publique, l'éloignement pour tel ou tel délit l'exigent, et si le but du gouvernement ne peut être atteint autrement. La peine est toujours trop douce si le contraire arrive. » Il se plaint que « les souverains aient désappris de punir avec énergie et sévérité. » Tout en fondant la légitimité de la peine sur l'illégalité du délit, en partant de cet oracle de la conscience humaine, que « celui qui a mal fait mérite d'être puni, » Ancillon éprouve cependant une difficulté sérieuse à la concevoir : « Il serait difficile de prouver que la justice générale, abstraction faite de la sûreté publique, de la satisfaction de l'offensé, de l'amendement du coupable, exige que le délinquant soit soumis à une douleur, à un dommage physique. » Il n'est donc pas pour le principe de l'expiation civile. Il étend néanmoins la peine à des actes qui ne sont pas des délits civils, tels que les péchés contre nature, « qui ne méritent pas de ménagement. »

Notre publiciste éprouve encore plus de difficulté relativement à la police de la presse. Il pose bien l'antinomie : « La liberté de la presse, surtout dans les constitutions représentatives, est la première condition de prospérité pour l'ordre social ; » — et cependant « la liberté de la presse est le principe destructeur des gouvernements, la source du mécontentement et de la désobéissance. » Que faire donc ? Et ce n'est pas seulement l'État, c'est encore la religion qui est exposée à souffrir des abus de la presse : « La religion, qui a sa racine dans l'âme bien plus que dans l'esprit, est, » par là même, « bien plus exposée que les sciences aux dangereux excès de la presse. » Et les mœurs en sont-elles à l'abri ? « Prêcher une doctrine qui attaque les principes de la morale et de la religion, ébranler les maximes qui ont passé dans les habitudes nationales..., affaiblir l'autorité dans les lois..., c'est corrompre le peuple, décomposer l'État, y introduire un principe de dissolution. » N'y a-t-il pas là matière à répression ? Certainement : « La liberté de parler et d'écrire a pour limite l'ordre social, qui est la liberté générale ou la sûreté. » Mais comment réprimer sans étouffer ? Et d'abord les délits sont difficiles à caractériser, à définir : « ils ne peuvent être

déterminés d'une manière précise. » La répression n'en est pas plus facile, « ni la police, ni la censure, ni les poursuites judiciaires, sans menacer la liberté ou sans favoriser la licence. Autant la presse aurait besoin d'être disciplinée, autant elle paraît indisciplinable. » Ancillon incline cependant à voir dans la représentation nationale une sauvegarde suffisante ; « elle peut, dit-il, tenir lieu de la liberté de la presse périodique. »

VII. En économie sociale, Ancillon incline au *laisser faire:* « Protéger la richesse nationale sans prétendre la diriger, tel est le chef-d'œuvre de la science administrative. »

La partie économique dont il s'est le plus occupé est celle de l'impôt. Il constate d'abord « la nécessité des impôts, comme moyens d'atteindre le but social. » Mais « les dépenses doivent être réglées sur les recettes, et non les recettes d'après les dépenses. » Un troisième principe, c'est que « plus les impôts sont forts, moins ils rapportent. » Un quatrième principe, c'est « de faire servir l'impôt à l'utilité publique ; c'est le seul moyen de compenser, parfois même largement, l'inconvénient inséparable de tout impôt, car un impôt est en lui-même toujours un mal ; il enlève aux particuliers un argent qu'ils pourraient faire servir à l'accroissement de la richesse. » Un cinquième principe, c'est d'avoir le moins d'impôts possible. Le reste concerne la nature ou la base des impôts, ainsi que leur répartition. « L'impôt le plus simple serait une taille réelle, une contribution d'après la fortune ; » mais comment l'établir ? C'est ce que l'auteur ne dit point. Mais « ce n'est pas sur le superflu ni sur le nécessaire qu'il faut principalement asseoir l'impôt, c'est sur l'utile : la première base n'est pas solide ; la seconde est injuste ; la troisième seule peut alimenter un impôt modéré..... Point d'impôt exclusif du reste. Variété au contraire..... »

VIII. Le droit international a été aussi l'objet des réflexions de notre philosophe : « Les États sont respectivement soumis à la loi morale (droit naturel) et non à la loi de droit (positif), qui n'existe pas encore pour eux..... Les États ont les uns envers les autres des droits et des devoirs de coercition..... La conquête n'est permise que comme moyen de sûreté. » Ainsi, la grande affaire en droit international, c'est

l'indépendance. Le moyen de l'assurer n'est pas cet équilibre dont on a si souvent parlé : « Il n'y a pas d'équilibre possible entre les nations, » mais bien un système d'alliance universelle où chaque État soit fort de la force de tous les autres, moins celui dont il aurait à repousser ou plutôt à prévenir les injustes agressions. C'est ce que l'auteur appelle « système de contre-forces. » La supériorité de ce système est si incontestable aujourd'hui, qu'après l'avoir maladroitement quitté, on s'est vu dans la nécessité de le reprendre ; mais il n'est pas réglementé encore, et « le partage de la Pologne en a été une violation regrettable. » Considérés en eux-mêmes, les États sont doués d'une force défensive plus ou moins puissante : « Les États fédératifs sont faibles à cet égard. En général, la force physique de la défense dépend beaucoup de la force morale, et celle-ci du patriotisme. »

Tels sont les principaux points de la doctrine politique d'Ancillon. Il nous resterait à les apprécier ; mais les principes et la doctrine que nous avons essayé d'établir et les observations critiques déjà faites à l'occasion d'autres doctrines font assez voir celles que nous pourrions faire ici. Nous dirons seulement que nous n'admettons point le caractère mixte du droit naturel. Cette science est par sa forme essentiellement rationnelle, tandis qu'elle n'est expérimentale que par sa matière. C'est donc pour avoir confondu la matière et la forme de la science du droit qu'on a été conduit à penser que la science elle-même avait un caractère mixte. Sans doute la science tout entière n'est pas purement rationnelle; mais la partie matérielle est bien moins fournie par l'histoire que par la psychologie; et, de plus, elle n'est point phénoménale; elle a reçu de l'entendement la forme abstraite et générale; elle est donc formelle encore à cet égard. La science ainsi faite est essentiellement applicable aux rapports réels de la vie sociale, et constitue une science inférieure qui peut être convertie en loi. A son tour la science de l'application de la loi aux faits réels constitue une science inférieure encore, un troisième degré de science, plus concret que les deux précédents, la jurisprudence. Mais ceci nous conduit à des considérations qui font partie des généralités de cet ouvrage.

APPENDICE V

Observations sur l'origine des sociétés civiles, sur les constitutions, les lois et le pouvoir législatif.

Nous venons de poser les principes les plus généraux du droit public par rapport au pouvoir législatif. Ces principes ne sont cependant pas universellement reconnus, comme on le pense bien. Nous nous sommes donc proposé deux choses dans ces notes finales ou appendices : la première de rapporter les opinions les plus remarquables des auteurs, surtout en ce qu'elles ont de contraire aux nôtres, et de les examiner ; la seconde de jeter un coup d'œil sur les points les plus importants de l'*art de gouverner*. Le droit naturel pur ne s'occupe que de ce qui est juste en général, abstraction faite de la *manière* dont on pourrait le faire passer dans les lois, et du *degré* possible de cette application. Il donne l'idéal du droit social, sans s'inquiéter des moyens de l'établir. Cette question des moyens ou du *comment* est une question d'art et appartient à la *politique*. Mais comme la science servirait peu sans l'art, nous croyons être excusable de nous occuper aussi quelque peu de politique générale dans cet ouvrage.

En fait d'application ou d'exercice de droits, il y a une règle de la plus haute importance : c'est qu'on est libre de se nuire, mais non de nuire aux autres. Ainsi la majorité n'a pas le *droit* de violer les *droits* de la minorité, quelle que soit la différence numérique qui existe entre ces fractions d'une assemblée ou d'une nation.

Mais à quoi reconnaîtra-t-on les droits des majorités et ceux des minorités? — C'est là véritablement la question, seulement elle est mal posée. Il faut demander en quoi consistent les droits naturels ou absolus, tant primitifs que consécutifs. Ces droits, nous avons essayé de les déterminer.

On dira sans doute que tout cela est trop vague pour le grand nombre des esprits. Nous en sommes fâché; mais il n'y a de scientifique que ce qui est général, et le général est toujours plus ou moins vague. Nous croyons donc avoir établi

les droits fondamentaux qui doivent présider à l'organisation de l'État ou de la cité. S'ils sont niés ou méconnus, à la bonne heure; mais qu'on ne parle plus de droit public, qu'il soit seulement question d'arbitraire et de force.

Voulons-nous donc savoir ce que nous pouvons et devons faire? Pénétrons-nous de l'idée de la destinée de l'homme et de ses conséquences juridiques. Pénétrons-en les jeunes esprits; que ce soit là comme la base de l'éducation politique du peuple. Le droit et la justice sont pour tout le monde; ils se reconnaissent à cette universalité même. Le privilége et l'injustice ont au contraire un caractère restreint, exclusif, incompatible avec le bien vraiment général ou public. Il sera facile, en conséquence, d'apprécier la doctrine que nous avons cherché à établir, et celle qui en est ou la confirmation ou la contre-partie. Quant aux théories qui tiennent plus de l'art gouvernemental que du droit, elles s'apprécient bien moins d'après les principes que d'après les circonstances; mais elles ne doivent jamais être en contradiction formelle avec les principes eux-mêmes.

LOCKE (*Du gouvernement civil*). Cet auteur pense que le pouvoir législatif est sacré, et que s'il est délégué il ne peut être retiré à ceux qui l'ont reçu. — C'est une erreur; tout mandat est de sa nature révocable, surtout quand il est d'une si haute importance pour le mandant. Si le principe de Locke était vrai, sans exception et sans condition, celui qui exerce le pouvoir législatif serait au-dessus de la nation, au-dessus même du droit naturel; il pourrait agir à son gré, sans être retenu par aucune considération de justice absolue. Que si l'on reconnaît cependant que le pouvoir législatif n'est pas arbitraire, qu'il a des limites naturelles, les mêmes qui déterminent le droit de chacun dans l'état d'indépendance naturelle, il faudra bien convenir que si le législateur ne les respecte pas, il manque à son devoir, sort de son droit, et qu'il peut dès lors être forcé d'y rentrer, ou mis à l'écart et remplacé par un autre.

Suivant Locke encore, le pouvoir législatif ne peut être remis à des mains tierces sans l'agrément du peuple qui en est la source. — Proposition vraie, sans quoi la représentation pourrait devenir illusoire.

HOOKER (*Eccl. pol.*, lib. I, § 10), considère les lois civiles par analogie avec les lois ecclésiastiques ; c'est-à-dire qu'elles ne sont légitimes qu'autant qu'elles ont obtenu l'assentiment général. Ce qui est vrai.

MONTESQUIEU (*Esprit des lois*) dit que dans une démocratie le peuple seul doit faire les lois. — C'est son droit sans doute, mais nous croyons qu'il serait dangereux pour lui de l'exercer, ou même de ne regarder des lois faites par ses représentants comme obligatoires qu'autant qu'elles seraient *expressément* approuvées par le grand nombre. La raison de ce danger, c'est que le peuple est toujours ignorant, routinier ou révolutionnaire, et toujours mené ; qu'il est jaloux de toute supériorité ; qu'il n'entend rien à ce qui embellit la vie, aux arts et aux sciences, et qu'il est médiocrement sensible à la liberté religieuse et à celle de la pensée. Donnez-lui le droit de faire la loi ou de la rejeter, ou il vous jettera dans la servitude, ou il deviendra l'instrument du fanatisme et de l'ambition de ses agitateurs. A moins donc qu'une nation ne fût unanime sur l'exercice d'un pareil droit, il ne devrait pas être exercé dans les petites républiques. Quant aux grandes républiques, il y est absolument impraticable. Quiconque a l'intelligence de la destinée humaine peut légitimement s'opposer à ce que cette destinée soit manquée par le fait de l'ignorance et des passions populaires. C'est son droit, c'est le droit de l'humanité qu'il défend. Fût-il seul, il aurait raison, et pourrait justement chercher à mettre de son côté la force morale, l'opinion, et par suite la force physique elle-même. Si le peuple est déjà médiocrement capable de voter sur les personnes, il est bien plus incapable encore de se prononcer raisonnablement sur les choses d'une haute portée.

ROUSSEAU. Le prince, dit Rousseau, n'est pas au-dessus de la loi, puisqu'il est membre de l'État. — Je vois peu de difficulté à reconnaître cette proposition comme vraie, au point de vue civil ; mais il y en a davantage quand on l'envisage au point de vue criminel. Un prince a beau être déclaré inviolable, s'il commet un crime contre quelque particulier, son autorité peut en souffrir au point d'en être ébranlée. S'il se rend coupable d'un crime de lèse-nation, s'il conspire contre l'indépendance de son pays ou contre les libertés pu-

bliques, l'inviolabilité n'est plus possible. L'inviolabilité n'existe que pour le prince, elle ne peut exister pour le traître dans le prince. Ailleurs, Rousseau reconnaît qu'il n'existe pas de véritable démocratie. — Le même auteur dit que la loi étant l'expression de la volonté générale ne peut être injuste. Cela n'est vrai nécessairement que des lois votées à l'unanimité par les citoyens, autrement les lois ne sont justes qu'autant qu'elles sont ce qu'elles doivent être.

C'est en partant de la même idée qu'il dit que le souverain ne fait point de loi, mais des décrets relatifs à des objets particuliers, que ce sont des actes de magistrature plutôt que de souveraineté: « Tout gouvernement légitime est républicain. » — Toute espèce de gouvernement est légitime quand il est unanimement voulu de la nation.—Dans le cas contraire, il n'y a de légitime que celui qui est d'accord avec la liberté. Or, il n'y a que le gouvernement républicain qui ait ce caractère. Les autres, surtout le monarchique, peuvent être quelquefois meilleurs en fait, mais ils sont moins d'accord avec la dignité humaine.

« La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. » — La volonté générale indéterminée, peut-être; mais il n'y en a pas de semblable dans les actes positifs du législateur; toute volonté de ce genre est déterminée, et si elle est guidée par un intérêt particulier contraire au droit d'une minorité, elle est mauvaise. Il ne faut pas entendre par volonté générale l'unanimité des volontés; elle n'existe presque jamais. Si l'on ne reconnaissait de lois qu'autant qu'il y aurait unanimité des volontés à les vouloir, toute législation serait impossible. L'unanimité n'est bonne que pour entrer en société; là seulement elle est réelle, puisque tout individu qui reste dans la société où il est né le fait volontairement. Je ne dis pas qu'il lui soit toujours facile d'en sortir, mais seulement qu'il doit toujours en avoir le droit. C'est en ce sens qu'il est vrai d'admettre, non pas un contrat, mais un *quasi-contrat* social entre tous les membres d'une même république. Mais il est faux qu'on aliène sa personne et tous ses droits. On n'aliène rien en s'obligeant à respecter la juste liberté des autres et à les aider pour en être aidé à son tour. On ne peut perdre une liberté qu'on n'a

pas, et l'on ne peut jamais avoir celle de mal faire. Il est si peu nécessaire de s'obliger à respecter le droit d'autrui qu'on y est naturellement tenu, et que c'est une sorte d'outrage fait à la justice que de croire qu'on l'établit, qu'on la fonde, quand on ne peut que la reconnaître. Quant à la bienfaisance, comme elle n'est point obligatoire de droit, elle peut devenir l'objet d'un engagement réciproque ; mais alors encore on ne perd rien d'un côté, et l'on gagne d'un autre l'avantage qui résulte de l'union des forces.

Il n'est donc pas vrai que « tout soit (toujours) en commun dans l'état de nature; que je ne doive rien à ceux à qui je n'ai rien promis, que je ne (doive) reconnaître pour être à autrui que ce qui m'est inutile. »

Pour justifier l'aliénation de tous ses droits en entrant en société, on admettrait en vain la réciprocité. Car outre qu'il serait d'abord inutile de céder d'un côté ce qu'on retire de l'autre, il pourrait être dangereux de vouloir tenir ses droits de la volonté générale plutôt que de la nature, qui en est la véritable source et l'unique titre. Benjamin Constant a très bien fait ressortir (*Principes de politique*) tout ce qu'il y a de faux et de pernicieux dans cette opinion de Rousseau. Une des principales causes des erreurs de ce dernier publiciste, c'est d'avoir réalisé à l'excès la nation, d'en avoir fait une personne trop absolue à l'égard des citoyens.

« Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre. » — Cela est plus piquant que vrai. Si, par exemple, la volonté générale était fanatique, je serais au contraire privé de la liberté religieuse que la raison m'accorde. Il en est de même de toutes les autres libertés.

Rousseau soutient, comme nous venons de voir, que « la volonté générale est toujours droite, qu'elle est toujours pure, qu'elle ne peut errer, qu'elle tend toujours à l'utilité publique, etc. »

Mais qu'est-ce que la volonté *générale*, suivant Rousseau ? « Ce n'est pas l'unanimité, c'est seulement la participation de *tous* à la loi. Ce n'est pas cependant la volonté de *tous* : celle-ci regarde l'intérêt privé, tandis que la volonté *générale* ne regarde que l'intérêt commun. La volonté générale résulte

bien de la volonté de tous, mais à la condition que les plus et les moins des volontés privées s'entre-détruisent. Résultat qui n'est du reste obtenu qu'autant qu'il n'y a ni brigues ni partis, que chaque citoyen n'opine que d'après lui. » — C'est-à-dire que la volonté générale, telle que la conçoit Rousseau, est quelque chose qui ressemble fort à une vaine subtilité, à une abstraction d'une clarté bien douteuse, et d'une réalité impossible.

Il dit ailleurs que « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit. » — A ce compte, la volonté générale pourrait être réduite à celle de quelques individus seulement qui comprendraient mieux l'intérêt commun que tous les autres.

Cependant Rousseau ne se décide pas facilement à renoncer à la volonté générale comme principe suprême de la loi civile. Il fait donc un dernier effort pour la trouver encore où elle n'est pas, pour la trouver constante, inaltérable et pure au milieu de la mobilité des passions et de la corruption des mœurs. Seulement elle est alors subordonnée à d'autres volontés qui l'emportent sur elle. On se décide en ce cas pour le mal public, par la considération que le bien privé qu'on en attend sera supérieur à la part du mal commun qu'on devra supporter. Mais à part ce calcul, on veut encore le bien public; la volonté de chacun est la même en ce point, il y a donc encore volonté générale.

Au surplus « la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres. » — Si l'on craint de voir ici le droit des minorités sacrifié à l'intérêt des majorités, Rousseau nous rassure, en faisant voir que les minorités sont elles-mêmes de l'avis des majorités. Le tour de force est remarquable. Après avoir donné à chaque membre possible de la cité future le droit d'en faire ou de n'en pas faire partie, et par conséquent celui d'être regardé comme citoyen ou comme étranger; après avoir reconnu que la résidence équivaut à un consentement, dès qu'une fois l'État est institué; enfin après avoir mis en principe que le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qui passent malgré lui, à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une: il revient à cet autre principe que « la volonté *constante* de tous les membres

de l'État est la volonté générale. » — Mais comment expliquer les dissidences et les oppositions ? Rien de plus simple : « Quand une loi est proposée dans l'assemblée du peuple, ce qu'on demande à des citoyens libres n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, — *mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur :* chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu; c'est alors que je n'aurais pas été libre. » — Ce n'est là qu'une subtilité sophistique; la volonté générale dont on parle ici n'est point identique ; dans le premier cas, elle est la volonté de *droit*, ce qu'elle doit être au jugement de chacun ; dans le second, elle est une volonté de *fait*. Encore supposé-je que chaque votant veut la justice et le bien, et alors on ne peut que gémir, mais non s'accuser d'erreur, si l'opinion qu'on estime seule raisonnable et juste en soi ne triomphe pas. Si au contraire on vote contre sa conscience, mais dans un intérêt privé, et que beaucoup d'autres fassent de même, soit par intérêt, soit par ignorance, pourra-t-on voir malgré cela le bien commun dans cet inique résultat ? On n'y devra voir, si l'on est sincère, qu'une majorité perverse ou aveugle.

Rousseau reconnaît du reste avec raison « qu'un peuple est toujours maître de changer ses lois, même les meilleures. » On doit dire cependant que si c'est pour s'en donner de moins bonnes, il faudrait qu'il y eût unanimité ou assentiment universel pour que ce changement ne fût pas injuste.

« Dans toute véritable démocratie, la magistrature n'est pas un avantage, mais une charge onéreuse qu'on ne peut justement imposer à un particulier plutôt qu'à un autre. » — J'inclinerais à croire au contraire qu'il faut rétribuer le magistrat, afin que les places soient accessibles à tout le monde et pas seulement aux riches : ce qui forme une espèce d'aristocratie. La chose publique sera d'ailleurs mal administrée si ce n'est qu'une charge. On le voit par l'histoire des municipalités romaines à la fin de l'empire. Il est

bon aussi d'indemniser le député; le champ de l'éligibilité s'en trouvera très agrandi, et les chances d'un meilleur choix possible en seront accrues. Voir cependant, pour l'opinion contraire, Benjamin Constant.

« Quand le peuple se corrompt et qu'on achète les voix, il convient qu'elles se donnent en secret pour contenir les acheteurs par la défiance et fournir aux fripons le moyen de n'être pas des traîtres. » — Filangieri veut, au contraire, que le vote ou le suffrage soit public. Ancillon le voudrait public pour les choses et secret pour les personnes; mais il reconnaît que cette distinction est souvent difficile à établir. Il y a des avantages et des inconvénients dans les deux modes de voter, et cela sans uniformité; c'est-à-dire que tantôt le scrutin sera préférable, tantôt le vote ostensible. Il y a toujours dans une assemblée des honnêtes gens qui sont faibles, et des méchants qui redoutent l'opinion des hommes de bien. Si l'on croit les premiers en majorité, le secret n'a pas d'inconvénients; il en serait autrement s'ils étaient en minorité. — Il faut aussi distinguer les cas où les passions des hommes, leurs calculs intéressés n'ont rien à faire. La publicité n'a pas alors d'inconvénients. On peut se guider aussi sur la force de l'opinion publique et la nature de son rapport avec le résultat qu'on veut obtenir. S'il fallait prendre un avis absolu sur ce point, nous nous déciderions pour la publicité dans le cas où les débats sont eux-mêmes publics: alors le plus grand frein est celui de l'opinion. Mais quand le choix des hommes qui président les assemblées délibérantes est déjà l'œuvre de ces assemblées, on pourrait bien les laisser libres de décider sur le mode de suffrage, à moins qu'une majorité ne soit d'un avis contraire au leur.

Rousseau serait partisan d'un tribunat pour la conservation des lois et du pouvoir législatif; de la dictature, pour les cas imprévus; enfin, de la censure, comme organe de l'opinion publique. — Il nous semble que le meilleur gardien des lois est le législateur lui-même. S'il est ce qu'il doit être, il ne sera pas à craindre non plus qu'il se laisse ravir une partie de son autorité; s'il ne l'est pas, c'est par là qu'il faut commencer la réforme; il n'y a rien à espérer de bien sans cette condition. La puissance accordée au tribunat ne serait

pas d'ailleurs sans danger, et Rousseau le reconnaît lui-même.

Quant à la dictature, elle est peu nécessaire chez un peuple ancien, puissant, tout organisé, et où le pouvoir exécutif comprend toute l'étendue de sa mission.

La censure devant représenter l'opinion publique, loin d'en être l'arbitre, serait inutile. La presse est la véritable censure des sociétés libres des temps modernes. Mais il faut qu'elle soit libre, elle aussi, pour pouvoir exercer ce ministère moral.

Sieyès (*Qu'est-ce que le Tiers-État?*). Il n'y a plus de Tiers-État en France, parce que l'unité nationale a été réalisée. Le peuple, c'est maintenant tout le monde. Mais il n'en était pas de même en 1789, et la brochure de Sieyès a eu son influence dans l'acte de la fusion nationale. Si les priviléges venaient à reparaître, elle aurait toujours la même force, parce que les raisonnements qu'elle contient sont puisés dans le droit absolu, source de l'éternelle justice. Il faut voir comment il repousse les prétentions de la noblesse, fondées sur le droit de conquête; comment il réserve à la communauté le droit inaliénable de vouloir; comment il soutient que la constitution est une œuvre extraordinaire qui ne peut être celle du pouvoir constituant; comment il établit la différence naturelle qui existe entre la loi fondamentale et les lois particulières, le rapport de moyen et de fin qui les unit, celui de la nation et du gouvernement avec le droit naturel et le droit positif, la véritable souveraineté nationale et par conséquent son indépendance à l'égard même de sa propre constitution, la nécessité de distinguer des représentants ordinaires et des représentants extraordinaires, le droit de s'assembler comme nation, la nécessité de ne point rester en chemin dans les théories sociales.

B. Constant (*Principes de politique*). — « L'universalité des citoyens est le souverain, dans ce sens que nul individu, nulle fraction, nulle association partielle ne peut s'arroger la souveraineté, si elle ne lui a pas été déléguée. Mais il ne s'ensuit pas que l'universalité des citoyens, ou ceux qui par elle sont investis de la souveraineté, puissent disposer souverainement de l'existence des individus, etc. » — L'auteur réfute à cette occasion Rousseau, « dont le *Contrat social*, si souvent invoqué en faveur de la liberté, est devenu le plus

terrible auxiliaire de tous les genres de despotismes. » L'auteur ne veut donc pas plus du despotisme de tous que de celui d'un seul. La souveraineté du peuple se trouve limitée, suivant lui, par la force qui garantit toutes les vérités reconnues, l'opinion; par la distribution et la balance des pouvoirs. — « Dans une monarchie héréditaire, l'hérédité d'une classe est indispensable. » — Nous ne le pensons pas; mais s'il en était ainsi, nous en conclurions la nécessité juridique d'une monarchie élective. Du reste, B. Constant n'a fait ici que suivre les traces de Montesquieu et de la plupart des partisans de la monarchie héréditaire.

Le même publiciste veut que les colléges électoraux soient aussi nombreux que le permet le bon ordre; que l'élection soit, autant que possible, immédiate; qu'on puisse passionner les électeurs pour les rendre justes; que l'élu appartienne au pays qu'il représente, qu'il le connaisse du moins parfaitement, qu'il soit partial pour la section dont il est le mandataire, parce que si chacun est partial pour ses commettants, la partialité de chacun, réunie et conciliée, aura les avantages de l'impartialité de tous; que la chambre élective se renouvelle intégralement au bout de quelques années; que la réélection soit facultative; que le député ne soit point salarié; qu'il soit, ainsi que l'électeur, propriétaire. La propriété assure à l'un et à l'autre l'indépendance et le loisir de l'instruction : « Celui qui possède le revenu nécessaire pour exister indépendamment de toute volonté étrangère, peut donc seul exercer les droits de cité. Une condition de propriété inférieure est illusoire, une condition de propriété plus élevée est injuste. »

Nous ne partageons pas toutes ces opinions. Nous ferons seulement remarquer : 1° que le droit électoral doit être plus étendu; 2° que le député doit être indemnisé; 3° qu'il n'est pas nécessaire qu'il soit propriétaire foncier, non plus que l'électeur. Il doit suffire, pour être électeur et même éligible, d'avoir la confiance et l'estime de ses concitoyens, quand d'ailleurs on n'est point exclu par la loi comme incapable, ou indigne, ou présumé trop dépendant par position. 4° Il est bon assurément qu'un député connaisse les besoins et les intérêts particuliers de ses commettants; mais il n'est pas nécessaire

qu'il soit né dans l'arrondissement, ni même qu'il y ait sa résidence. 5° Nous ne pensons pas non plus qu'un député doive être partial pour sa section; il doit savoir que l'intérêt d'une petite localité n'est qu'une fraction de l'intérêt général, et que chaque député ne représente pas moins le dernier intérêt que le premier, par la raison toute simple que le bien commun est aussi celui de chacun en particulier. Permettre à un député d'être partial, c'est lui donner le droit d'user de tout son talent et de son influence pour égarer ses collègues. Serait-ce donc un bien qu'il réussît? Il suffit qu'il soit en état de faire parfaitement apprécier les intérêts de ses commettants. La vérité et la justice nous paraîtront toujours préférables à leurs contraires. Il ne faut pas dire que toutes les partialités réunies se neutraliseront. Cela n'est pas certain; et si cela devait toujours être, il serait plus simple qu'elles ne se missent pas trop ardemment en jeu, puisque leurs efforts devraient être inutiles. Pourquoi plutôt ne pas faire un devoir à chaque député de ne vouloir que ce qui est raisonnable? de consulter le bien public par dessus tout et d'y subordonner sa conduite politique?

Quant aux discussions dans les assemblées représentatives, il faut dire que s'il est vrai que les discours écrits sont moins propres à faire jaillir la vérité par le choc des opinions que les discours improvisés, il n'est pas moins vrai que ces discours sont plus médités, plus approfondis, moins passionnants, moins irritants que la parole vive et animée de l'improvisation. Il faut ajouter qu'en interdisant la lecture des discours, on se priverait d'éclaircissements précieux qui pourraient être fournis par des hommes qui n'ont pas le talent de la parole. Il ne faut pas croire, au surplus, que ce qu'on appelle talent de parole soit toujours accompagné du jugement et de la raison. — Il convient donc de laisser tous les députés libres à cet égard.

LEPAGE (*Éléments de la science du Droit*, p. 34, 59-103) nous semble avoir généralement bien raisonné dans la déduction des droits politiques. On reconnaîtra du moins plusieurs de ses idées dans les innovations les plus récentes de notre droit public.

Plusieurs de ses vœux sont déjà réalisés par les lois qui

nous régissent actuellement, mais il en est d'autres qui sont encore à satisfaire. Le droit de faire grâce semble plutôt appartenir au pouvoir exécutif qu'au pouvoir législatif. Cependant il peut être précieux pour la nation, dans les procès politiques surtout.

L'auteur nous paraît empiéter un peu sur le pouvoir exécutif en faisant la chambre élective juge des réclamations des particuliers contre l'administration. Pourquoi les tribunaux ordinaires ne seraient-ils pas appelés à juger de ces sortes de questions, sauf recours soit au conseil d'État soit aux tribunaux supérieurs, suivant que la partie appelante serait l'administration ou les particuliers?

Sans doute les colléges électoraux pourraient être regardés comme convoqués de plein droit pour le renouvellement des chambres; mais cette mesure législative serait d'une exécution beaucoup plus difficile lorsqu'il s'agit de remplacer un député seulement. Dans le premier cas même la convocation est très utile, afin de rappeler aux électeurs le jour précis de la réunion, le lieu, l'heure, etc. Toutes choses qui sont ignorées d'un grand nombre ou qui tombent facilement dans l'oubli. Au moins faut-il admettre que l'autorité administrative du lieu où doit se faire l'élection doit prendre toutes les mesures nécessaires pour que les électeurs soient prévenus en temps utile, et qu'ils puissent se réunir et s'entendre. — Ce serait plutôt la convocation de la chambre qui devrait avoir lieu de plein droit à l'appel de son président; ou bien, si l'on voulait qu'elle se fît par le pouvoir exécutif, il faudrait prévoir deux choses : 1° l'inaccomplissement de ce devoir, 2° les circonstances imprévues qui pourraient nécessiter une convocation extraordinaire, et par conséquent donner le droit de convocation au président, si le ministère était en retard; et dans le cas encore où le président manquerait à son devoir, décider que le vice-président exercerait de plein droit une autorité abandonnée, et qui lui revient naturellement, ou bien enfin que la réunion spontanée de la majorité des représentants ferait pour la minorité une loi de se rendre à son poste.

Il est tout à fait rationnel que le législateur ne puisse être congédié au gré du pouvoir exécutif, et par conséquent que

toute chambre soit, en principe, indissoluble. Mais il peut arriver telles circonstances, surtout dans le système d'une chambre unique, qu'il y ait prudence à réserver au pouvoir exécutif le droit de dissoudre l'assemblée, sauf à faire en même temps appel au pays pour en nommer une nouvelle. Comment, si ce droit n'est point accordé au pouvoir exécutif, un pays pourrait-il échapper au despotisme d'une assemblée législative? Comment pourrait-il juger ses mandataires, leur retirer sa confiance par ses colléges électoraux, s'ils s'en montraient indignes? La nation seule aurait le pouvoir de rappeler ses mandataires par l'organe des colléges électoraux.

La question d'éloigner de la députation les fonctionnaires publics, à moins qu'ils ne donnent leur démission, est d'une solution plus difficile. En se prononçant pour cette mesure, on restreint tout de suite et d'une manière très considérable le champ de l'élection ; la chambre se trouve privée, pour toutes les branches de l'administration, des lumières d'un grand nombre d'hommes spéciaux. Elle n'a plus que la ressource des commissaires du gouvernement. D'un autre côté, on ne peut se dissimuler qu'en général les fonctionnaires publics sont trop disposés à céder à la volonté ministérielle, trop avides d'avancement. Mais on n'aurait encore rien obtenu si l'on n'interdisait pas aux députés l'entrée dans les fonctions publiques pendant toute la session et plusieurs années après. Ne faudra-t-il pas étendre l'interdiction jusqu'aux parents mêmes des députés? Et pourquoi pas, s'il était possible, jusqu'à leurs amis? Mais alors, outre l'impossibilité d'exécuter une pareille mesure, n'y aurait-il pas injustice en cela, et l'État ne se priverait-il pas ainsi de nombreux et utiles serviteurs? Il nous paraît donc très difficile de parer à cet abus. Des députés qui ont des places, nous semblent plus indépendants que ceux qui en demandent. Reste à savoir si ce serait un bon calcul pour l'administration de la chose publique et pour la législation du pays, de n'admettre à la députation que des hommes qui renonceraient pour eux et les leurs, et cela pour un avenir indéfini, à toutes fonctions publiques salariées. Il nous semble donc que l'épreuve de la réélection est une garantie suffisante, surtout avec une loi électorale qui serait bien faite. Si un fonctionnaire inspire de la confiance à des

électeurs, pourquoi n'auraient-ils pas la liberté de le choisir? Les priver de cette liberté dans leur intérêt, n'est-ce pas leur ôter d'un côté plus qu'on ne leur donne de l'autre? Il suffirait, ce nous semble, que le fonctionnaire fût privé de son traitement pendant le temps de sa députation, et qu'il ne pût s'en faire un marchepied pour arriver plus haut comme fonctionnaire, non seulement pendant le temps de sa députation, mais quatre ou cinq ans après.

Sismondi (*Etudes sur les constitutions des peuples libres*). — « Les constitutions doivent produire le bien de tous et le perfectionnement de chacun. Les deux devises : Tout pour le peuple, rien par le peuple, et : — Tout pour le peuple et par le peuple, — sont également fausses. — Le peuple abuse du pouvoir absolu autant que tout autre souverain. — Il ne peut y avoir de constitutions libres que celles qui sont mixtes. — La constitution doit faire concourir les éléments du pouvoir, non les balancer. — Ce n'est que la moindre partie des constitutions qui est écrite dans la charte.

« De grandes connaissances sont nécessaires au législateur, le peuple n'est pas plus propre à faire ses lois que l'équipage à conduire un vaisseau. — Le peuple sera toujours ignorant, bassement passionné, inintelligent des besoins intellectuels et de la grandeur du pays, toujours rétrograde et toujours mené. Il n'y a pas d'exception à faire en cela pour les petits États : la Suisse en est la preuve. Voyez les trois cantons les plus démocratiques, Uri, Schwitz, Unterwalden, il n'y en a pas de moins avancé. — La commune est la véritable école politique du peuple; c'est par là qu'il faut le faire commencer; la nomination de magistrats municipaux, la délibération sur les intérêts et les améliorations de la chose publique, le jury, la garde nationale fournissent au peuple d'excellents moyens d'étendre sa pensée, de former son jugement, d'élever ses sentiments, en un mot, d'en faire un véritable citoyen. — Le suffrage universel donne l'opinion de la masse, qui est rétrograde, même dans une nation progressive. Il fait prononcer ceux qui n'ont point de volonté. Il assure la majorité à l'ignorance et à l'indifférence. — L'égalité des biens ne donnerait qu'égalité d'ignorance. Tout citoyen n'a pas le droit de gouverner, mais celui d'être bien gouverné et

de conserver sa dignité d'homme. La minorité peut être opprimée par la majorité et doit être garantie.

« L'abaissement du cens fait prépondérer les campagnes sur les villes. »

Le même auteur pense qu'il ne faudrait pas mettre les parties en opposition, mais les intérêts en discussion, en choisissant des représentants pour tous les grands besoins, les grandes industries et les grands intérêts.

« Le peuple doit participer aux trois pouvoirs, mais d'une manière mesurée. — Les élections populaires, par exemple, sont avantageuses quand tout ne dépend pas d'elles. »

On ne peut méconnaître la sagesse de ces aperçus.

Nous ne pensons pas cependant avec l'éminent publiciste qu'il ne puisse y avoir de constitutions libres que celles qui sont mixtes, parce que nous raisonnons dans l'hypothèse où le peuple, comme celui de France, est un, malgré la différence des fortunes, de l'instruction et des professions, par le fait que la loi est une, la même pour tous, et que les droits et les intérêts de tous doivent seuls être dans la pensée du législateur. Quelle serait alors la raison d'être d'un élément aristocratique dans un gouvernement lorsque l'aristocratie (comme classe privilégiée par les lois) n'existe pas? Quelle serait la raison d'un élément monarchique (par exemple, l'hérédité dans le pouvoir exécutif), si l'on pense (et cela pour des raisons qui pourraient bien l'emporter sur leurs contraires) que l'hérédité du pouvoir exécutif est loin de mettre les peuples à l'abri des révolutions; qu'il y a dans ce système tout un côté abandonné aux hasards des minorités et des régences, des incapacités et des vices, des extravagances et des erreurs, côté qui est d'autant moins propre à garantir la paix, le bon ordre et la prospérité d'un peuple que la part de la couronne dans ses destinées sera plus considérable?

Mais nous reconnaissons avec Sismondi que le pouvoir public ne doit jamais être maître de prendre des résolutions qui empiètent sur les droits que chaque citoyen n'a dû ni voulu abandonner à la communauté; seulement, nous pensons que les constitutions mixtes ne donnent pas plus cette garantie qu'une constitution simple, bien faite d'ailleurs. L'histoire ne prouve rien ici, tant parce que la plupart des peuples

qui ont essayé des constitutions simples étaient encore trop divisés par les préjugés de castes, que parce qu'une bonne constitution de cette nature est peut-être encore à faire.

Sismondi a très bien compris, du reste, que « là où le peuple réussit à faire entendre sa voix, il s'anime de vertus publiques, il s'éclaire, il s'élève à un plus haut rang dans l'humanité; quand au contraire on le prive de cette participation à la souveraineté, il se dégrade, il renferme tous ses intérêts dans le cercle étroit de sa famille ou en lui-même; il chasse de sa pensée tout ce qui ne peut lui apporter du profit, car toute autre série de réflexions ne lui causerait que de la souffrance. Il s'étourdit dans les voluptés quand il peut les atteindre; elles sont passagères, mais le présent est tout pour lui, et son avenir est dans les mains des autres. Comme il ne tient à la société dont il est membre que par la crainte, il s'accoutume bientôt à prendre la crainte pour seul mobile de ses actions. La crainte l'a fait servile en politique, elle le fera lâche dans les armées et superstitieux en religion. L'Orient tout entier est là pour justifier cette théorie. »

Mais il est vrai de dire que « la nation ne peut être bien gouvernée que par ses citoyens les plus éclairés et les plus vertueux. Les populations ignorantes sont généralement conduites par les prêtres, les plus dangereux de tous les démagogues. En Espagne, elles ont combattu sous ce drapeau contre tout progrès des lumières, contre toute liberté, contre toute clémence. Même chose est arrivée en Portugal; la cause de Don Miguel était populaire... On ne fera jamais que la majorité d'une nation se compose d'hommes supérieurs. Et il n'y a que des hommes supérieurs qui représentent les progrès du siècle, qui marchent en éclaireurs à la tête de la civilisation. Cette idée peu favorable mais juste, que nous avons de l'immense majorité d'une nation, ne contredit en rien notre système de libéralisme. Nous ne voulons pas, il est vrai, que le peuple fasse ses lois ni qu'il se gouverne; il n'en a pas le droit, puisqu'il porterait infailliblement atteinte aux droits des hommes qui comprennent le besoin du perfectionnement individuel et du progrès de la civilisation, ainsi que les moyens de les réaliser; mais nous voulons que le peuple choisisse ses législateurs et ses gouvernants. C'est ainsi qu'« il faut faire concourir

toute la population aux affaires et en laisser cependant la décision aux plus indépendants, aux plus instruits et aux meilleurs. » — Nous acceptons parfaitement cette aristocratie naturelle du mérite ; mais ce n'est pas ainsi que l'aristocratie de naissance ou de privilége entend la chose et le caractère mixte d'un gouvernement.

Nous disons donc avec Sismondi que le peuple a le droit d'être bien gouverné, mais nous soutenons de plus qu'il a le droit de faire en sorte qu'il le soit, et que ce n'est point en faisant à une aristocratie de privilége, à une royauté de droit divin, une part quelconque dans les institutions gouvernementales, qu'il obtiendra les garanties désirables.

Sismondi se défie moins du choix des ouvriers des villes que de celui des agriculteurs : « Quoique nous regardions, dit-il, le travail de l'agriculture comme le plus convenable à l'homme, le plus avantageux pour sa santé, pour sa moralité, pour son bonheur, nous croyons aussi que c'est celui qui prépare le moins aux sciences sociales. L'habitant des campagnes vit très peu en société, il n'entend presque jamais parler des intérêts politiques ; il ne lit point, et reste parfaitement étranger à l'expérience qu'on peut emprunter à l'étude. Dans les ateliers, la conversation, les journaux et même les livres, excitent habituellement une fermentation politique. Les idées de l'ouvrier peuvent n'être point justes, mais elles sont à lui ; celles des paysans ne sont qu'un reflet des idées de son curé, de son seigneur ou du procureur de son village. » D'où Sismondi conclut que plus on baisse le sens électoral, plus on exclut l'intelligence de l'exercice des droits politiques. Il faudrait tempérer ce résultat par l'adjonction des capacités (1). Mais Sismondi n'en fait pas un très grand cas, quand elles sont pauvres : « Des exemples éminents, journaliers, si nombreux qu'à peine ils souffrent d'exceptions, nous apprennent que cette classe est, de toutes celles que contient la société, la plus aisément séduite, la plus aisément enivrée par les succès de salon, la plus accessible à toutes les amorces

(1) Qu'on veuille bien remarquer que ceci était écrit avant 1848. Nous imprimons aujourd'hui ce que déjà nous professions il y a plus de vingt ans.

de la vanité, du luxe, des plaisirs et des richesses. » — Il y a là du vrai ; néanmoins il faut reconnaître l'impossibilité que le peuple prenne part aux affaires, ou lui laisser l'exercice du droit d'élection. Les opinions extrêmes, les préjugés contraires se corrigeront réciproquement, et il sortirait généralement du libre scrutin sur les personnes une moyenne qui ne représenterait pas mal, sinon le droit, du moins la composition nécessaire entre les prétentions les plus opposées. On marcherait ainsi lentement, mais sans trouble, sans secousses, vers un esprit de plus en plus éclairé. Une dernière opinion de Sismondi qui mérite quelque réflexion est celle de représenter les intérêts divers d'une manière directe et déterminée, plutôt que tous les intérêts réunis, plutôt que les localités et les partis politiques. Ce qui permettrait de choisir les députés, non plus parmi les célébrités d'arrondissements, mais dans tout le pays. Cette opinion a son côté séduisant ; mais en y réfléchissant on s'aperçoit qu'alors le très grand nombre des électeurs ne pourraient voter que de confiance, et qu'il serait assez difficile de déterminer d'une manière satisfaisante le nombre de représentants de chaque localité un peu importante, à cause du nombre plus ou moins grand d'intérêts divers. Chaque petite industrie voudrait avoir sa voix au corps législatif ; tout le monde répugnerait à nommer un candidat qu'on ne connaîtrait pas. Et cependant, grâce aux nombreuses classes de députés, il deviendrait impossible d'en nommer un pour chaque espèce d'intérêt dans chaque arrondissement. Du reste, ce ne sont là que des difficultés d'exécution ; il n'y en a pas, il ne peut pas y en avoir sur la question de droit. Et si l'on veut que ces difficultés s'aplanissent de plus en plus, il faut instruire et moraliser le peuple, l'intéresser à la chose publique en lui faisant comprendre qu'elle est la sienne, en la rendant réellement sienne, d'abord dans la commune, ensuite dans l'arrondissement, dans le département, et ainsi peu à peu dans l'État tout entier. « Quiconque n'a aucune part aux affaires de tous, et n'y prend pas d'intérêt, est moralement dégradé. » — Ce n'est qu'en participant à la loi par les élections, à l'administration de la justice par le jury, au pouvoir exécutif par le service militaire, que le citoyen apprendra à se rendre digne de la liberté.

KANT (*Principes métaphysiques du droit*). « Les membres d'une cité ont le droit de n'obéir à une loi qu'autant qu'elle a obtenu leur suffrage (médiat ou immédiat, exprès ou tacite). L'égalité devant la loi est le droit de ne reconnaître d'autre supérieur que celui qui peut obliger juridiquement comme il est lui-même obligé. — L'indépendance civile consiste dans la faculté de ne pouvoir être représenté par aucun autre dans les affaires de droit. (Principe qui ne doit pas être admis d'une manière absolue.) Le droit de suffrage seul fait le citoyen. »

WENDT (*Grundzüge der philosophischen Rechtslehre*). « Les lois doivent être revues au bout d'un certain temps. » — C'est là un véritable besoin, et les lois constitutionnelles ne devraient pas être exceptées. Peut-être même serait-il bon qu'il y eût une commission permanente, par exemple un certain nombre des membres de la section de législation, à l'Institut, chargée de faire des rapports annuels sur les améliorations dont les lois seraient susceptibles.

KRUG (*Dikaeologie*, *oder philos. Rechtslehre*). L'association civile doit, ainsi que toute autre, être conçue comme fondée sur un contrat. Ce contrat civil ou social se compose de deux moments : 1° du *pactum unionis civilis* ; 2° du *pactum subjectionis*. Du contrat social résulte une volonté générale...

« La constitution civile (qu'il ne faut pas confondre avec le contrat social) comprend la forme du pouvoir (*forma principatus*), et la manière dont il doit être exercé (*forma regiminis*). La constitution se forme souvent en même temps que la société, et se perd également dans la nuit des temps. Elle se développe aussi avec elle...

« Des constitutions peuvent être bonnes ou mauvaises absolument ou relativement ; pour les juger sous le premier point de vue, il faut en avoir un idéal ; pour les juger sous le second, il faut connaître les circonstances physiques et morales au milieu desquelles se trouve un peuple.

« Une constitution non écrite peut être meilleure qu'une constitution écrite, mais elle n'est pas meilleure par le seul fait qu'elle n'est pas écrite. »

DE ROTTECK (*Lehrbuch des Vernunftrechts*, t. 2, p. 267-284). « Dans une société chaque membre est obligé envers une

personne morale, et les droits de cette personne sont aussi les siens. Les droits et les devoirs sont communs à tous.....

« La société exige une union de volontés, et par conséquent *unité de but* et *engagement réciproque d'y tendre*.....

« La complète soumission à la volonté générale dans la sphère déterminée du contrat, fait l'essence de la société.....

« L'obscurité du droit public provient de ce qu'on n'a pas bien distingué la société d'avec la corporation. Celle-ci reconnaît comme droit tout ce qui n'est point établi contrairement au droit naturel, et la société, ce qui n'est point établi contrairement à la liberté. Tout est positif dans la première espèce d'institution. Dans la seconde l'important appartient au droit naturel et a plutôt un caractère négatif.....

« Il n'y a que des sociétés libres. Le concept de la liberté sociale est identique avec celui de la volonté générale, qui domine dans la sphère de la réunion.....

« Renonciation à sa volonté privée, soumission à la volonté générale pour entrer en société, c'est ainsi que plusieurs deviennent *un*.....

« La volonté qui n'est pas générale a pour caractère :

« 1° De s'écarter du but de la société,

« 2° De vouloir employer des moyens impropres ou raisonnablement exclus par la matière du contrat social,

« 3° D'avoir un but injuste en général,

« 4° De violer le droit d'un membre de la société,

« 5° De poursuivre des droits qui n'entrent pas dans la communauté (*jura singulorum*).

« Il est facile de reconnaître à ces caractères si la volonté de quelques-uns, d'un *grand nombre*, de *tous* même, n'est qu'une somme de volontés privées, au lieu d'être la volonté générale.....

« Les voix des *incapables*, celles de ceux qui s'abstiennent ou sont disposés à s'abstenir, ne comptent pas juridiquement dans la formation de la volonté générale. — Celle-ci est une *idée* dont les institutions de droit positif peuvent singulièrement faciliter la réalisation.

« La majorité doit avoir une force décisive. — On ne peut pas dire du reste que la majorité fasse la loi à la minorité, parce qu'il n'y a rien de constant dans cette position relative.

Tel qui appartient aujourd'hui à la majorité fera demain partie de la minorité. — La société n'a pas d'ailleurs un autre moyen de se maintenir juridiquement et de marcher. La nécessité devient donc ici la raison de droit.

« L'origine de la société dépend de la réunion des individus et de leur soumission à la volonté générale. Le reste en est la conséquence. — La question de l'origine de la société n'est pas une question historique ou de *fait*, mais une question de *droit*. — Ce n'est ni la nécessité mécanique de la *force*, ni l'obéissance libre par *amour* ou par foi, etc., qui forme le lien *juridique* de l'État, mais bien l'*obligation ayant force de droit*, c'est-à-dire un contrat, et un contrat social, ayant pour effet l'*union* des contractants, ou une *personnalité commune*.

« Le bien commun qui doit être le but de la société n'est pas tel qu'il ne soit désirable que par quelques-uns, fût-ce les plus sages et les meilleurs ; c'est au contraire ce que *chacun veut* ou *doit vouloir* indubitablement, c'est-à-dire ce qui est nécessaire *naturellement* ou *juridiquement*. Ce qui est nécessaire dans l'ordre de la nature, c'est le bonheur, dont la liberté *extérieure* est la première condition ; la *sécurité* de l'existence et des droits, la faculté de faire ce qui plaît (dans les limites du droit naturel ou légitimement acquis), la faculté de mettre ses efforts en commun. Tout homme raisonnable veut ce qui est *juridiquement nécessaire*, parce que c'est la condition sans laquelle la liberté extérieure n'est pas possible dans les rapports sociaux. — Ce double but, ne pouvant être pleinement et facilement atteint que dans l'association ou par la réunion des efforts de tous, constitue donc la fin de la société. — Tout ce qui ne porte pas ce double caractère est au contraire exclu du but de l'association, par exemple tout ce qui regarde la morale pure.....

« Le but (particulier) de tous ne peut être le but de la société, parce qu'il n'est pas d'une réalisation possible, surtout en commun ; chacun est juge de ce qui fait son bien, et des moyens propres à se le procurer. C'est là un point de la plus haute importance. — Le principe du bonheur n'est pas moins pernicieux dans ses effets en politique qu'en morale.

« Le premier et principal but de l'État, c'est le maintien de la loi de droit entre les membres qui le composent. »

Il y a peu de remarques nouvelles à faire sur les principes de ces trois derniers auteurs. Nous dirons cependant que c'est avec grande raison que Rotteck affirme que ce n'est pas de l'origine *historique* des sociétés qu'il s'agit en droit naturel, mais uniquement de leur origine *juridique*. On y recherche non pas comment elles *ont* commencé réellement, mais comment elles ont dû commencer, comment elles *doivent* continuer pour être des sociétés réglées par le droit. Nous aurions eu occasion de revenir sur cette question en parlant des doctrines politiques de Haller.

Rotteck a très judicieusement distingué une volonté générale de *fait*, et une volonté générale de *droit*, ayant pour but non pas tel ou tel bien déterminé, mais ce que tous les hommes *veulent* implicitement et *doivent* vouloir, leur bien-être, et par conséquent la liberté de se le procurer par tous les moyens juridiquement permis ou dont l'usage *peut* être réciproque.

APPENDICE VI

Opinions de quelques publicistes sur le pouvoir exécutif.

LOCKE (*Gouvernement civil*). « Ceux qui gouvernent ne peuvent agir que par des lois publiées et reçues (antérieurement), et non d'après des arrêtés faits sur-le-champ et par des résolutions arbitraires.....

« Le souverain ne peut s'emparer des biens d'un particulier sans son consentement, ou sans indemnité suffisante et pour cause d'utilité publique.....

« Si le prince prétendait avoir le droit d'imposer et de lever des taxes sur le peuple, de sa propre autorité et sans le consentement du peuple, il violerait la loi fondamentale de la propriété des choses, et détruirait la fin du gouvernement.....

« Quand le pouvoir viole les lois, il n'a plus droit à l'obéissance.....

« Le pouvoir exécutif est responsable envers le pouvoir

législatif. — Il est nécessaire qu'il soit en activité permanente. — Le pouvoir peut être retiré des mains auxquelles il a été remis, et l'abus en être puni par le pouvoir législatif.....

« La force employée sans autorité, ou en abusant de l'autorité, doit être repoussée par la force.....

« Encore que le pouvoir exécutif puisse convoquer et dissoudre le corps législatif, il ne s'ensuit pas qu'il soit au-dessus du législateur.....

« La *prérogative* qui consiste à laisser beaucoup de choses à la discrétion du pouvoir exécutif, dans l'intérêt du bien public, n'est que le pouvoir de procurer le bien public sans lois ni règlements.....

« Il y a cette différence entre un roi et un tyran, que l'un prend les lois et le bien public pour règles de ses actions, tandis que l'autre n'agit que d'après ses caprices et ses passions. »

B. Constant (*Cours de politique constitutionnelle*). « Les ministres peuvent encourir l'accusation et mériter de trois manières d'être poursuivis :

« 1° Par l'abus ou le mauvais emploi de leur pouvoir légal;

« 2° Par des actes illégaux, préjudiciables à l'intérêt public, sans rapport direct avec les particuliers;

« 3° Par des attentats contre la liberté, la sûreté et la propriété individuelles.

« Ils sont justiciables des tribunaux ordinaires pour cette dernière espèce de délits, et d'un tribunal extraordinaire pour les délits des deux premières classes. » — Ce tribunal supérieur pourrait être ou une chambre haute ou une commission nommée par les conseils généraux, ou prise dans leur sein. Elle ne nous semble pas devoir être tirée du corps législatif, par la raison que c'est lui qui incrimine et poursuit l'accusation.

B. Constant ne veut pas qu'on définisse les crimes d'État qui mériteraient la mise en accusation des ministres, parce qu'ils ne seraient pas plus tôt définis qu'on pourrait trouver mille moyens de les commettre impunément. Il faut donc, suivant lui, laisser la plus grande latitude dans l'accusation, et conférer un pouvoir discrétionnaire au tribunal qui doit prononcer.....

Les ministres ne sont pas pour cela placés dans une situation bien défavorable et bien périlleuse, parce que le plus souvent la majorité venant à leur manquer dans le parlement, ils se trouveront forcés de se retirer, surtout s'ils n'ont pas la ressource de dissoudre la chambre à leur gré. Et dans le cas même où ils seraient mis en accusation et condamnés, les peines les plus fortes qu'il conviendrait de leur infliger, pour ménager le pouvoir jusque dans le coupable qui en a été revêtu, seraient à notre avis la destitution, la déportation, le bannissement et la dégradation civique.

B. Constant ne voudrait point de peines infamantes pour les ministres. On pourrait régler à l'avance l'espèce de délits auxquels telle ou telle peine serait affectée. Ce ne serait point déterminer tous les délits dont un ministre peut se rendre coupable, mais seulement les classer par espèces ou simplement par genres. Il va sans dire que les biens des coupables répondraient de leurs infidélités dans l'administration matérielle de la chose publique.....

Il nous semble, contrairement à l'avis de l'auteur, que le prince ne peut faire grâce à des ministres condamnés. C'est à la chambre, c'est à la nation qu'appartient le droit de grâce quand il s'agit de tels coupables. Nous pensons, du reste, avec lui qu'il est digne de la grandeur d'une nation d'user de toute la générosité compatible avec le bien de l'État dans la condamnation de ses ministres. Seulement nous croyons qu'il est juste et nécessaire de recourir quelquefois aux peines dont nous avons parlé plus haut. Du moins nous ne voudrions pas que la nation s'en interdît ici l'application en principe. Nous pensons encore, avec le même publiciste, que la simple déclaration que les ministres sont indignes de la confiance publique, est inutile et dangereuse. Elle est avantageusement remplacée par l'opposition de la majorité.

B. Constant veut aussi que les fonctionnaires inférieurs, alors même qu'ils agissent sous les ordres et par les ordres de leurs supérieurs, soient juridiquement responsables de leurs actions et par conséquent de leur obéissance même. Il n'admet par conséquent pas le principe de l'obéissance passive, même dans l'armée.

Ce principe est juste, mais il faudrait, pour qu'il fût d'une

application plus sûre, que l'inférieur pût en appeler à une autorité supérieure, à celle dont il a reçu des ordres, sauf à être puni avec mesure dans le cas où son appel ne serait évidemment qu'un acte d'insubordination dissimulée. L'autorité supérieure est peut-être trop disposée à donner gain de cause au chef contre son subordonné. Celui-ci ne devrait pas être condamné sans avoir été entendu.

Notre publiciste, tout en admettant une autorité centrale qui règle et administre les intérêts vraiment nationaux, veut que le pouvoir local, la commune, n'en dépende point : il suffit qu'elle ne l'entrave pas. Il a parfaitement compris que la patrie par excellence, c'est le coin de terre où l'on a pris naissance, où l'on a passé ses jeunes années, et que si l'on veut attacher le citoyen à son pays, c'est mal s'y prendre que de l'arracher au sol qui l'a vu naître, ou de l'y laisser sans liberté, sans pouvoir politique. « Aussi longtemps, dit-il, que vous ferez des membres du pouvoir municipal des agents subordonnés au pouvoir exécutif, il faudra donner à ce dernier le droit de destitution, de sorte que votre pouvoir municipal ne sera qu'un vain fantôme..... Le pouvoir municipal doit occuper, dans l'administration, la place des juges de paix dans l'ordre judiciaire. Il n'est un pouvoir que relativement aux administrés, ou plutôt c'est leur fondé de pouvoir pour les affaires qui ne regardent qu'eux..... Il faut accorder aux hommes, dans la famille et dans la commune, dans l'arrondissement (dans le département), autant d'importance politique qu'on peut le faire sans blesser le lien général. » Ajoutons que ce lien va en s'affaiblissant depuis l'individu et la famille jusqu'au département, parce que la sphère s'étend de plus en plus et se rapproche toujours davantage de celle de l'État. Pour être sûr que l'organisation sociale dans ses dernières subdivisions ne présente rien de contraire à l'unité nationale, rien même qui n'y conspire indirectement, est-il nécessaire de créer des agents publics, comme nos anciens commissaires du gouvernement dans les communes, pour veiller à ce que les intérêts plus généraux n'en souffrent aucune atteinte, ou ne suffit-il pas, pour obtenir cette garantie, de l'autorité administrative supérieure, du sous-préfet, du préfet, du ministre? Il nous le semble. Il y a mieux, c'est qu'elle est la plus naturelle.

SISMONDI (*Études sur les Constitutions des peuples libres*). Comme Rousseau, Sismondi appelle « celui ou ceux qui exercent le pouvoir exécutif du nom de *prince*, dénomination juste et commode. » Cette partie du pouvoir souverain s'exerçant toujours avant l'établissement du pouvoir législatif, ne permet plus la libre discussion sur l'organisation sociale. C'est ainsi qu'il y a toujours des antécédents de fait qu'il faut accepter, dont il faut subir les conséquences dans l'établissement du droit.

« De là le principe de l'hostilité qui existe presque toujours entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Il faudrait, pour qu'il disparût, que le prince ne voulût pas avoir d'autres intérêts, d'autres droits que ceux du peuple, et que le peuple à son tour en fût convaincu.....

« Un des principes de la politique constitutive, c'est que tout pouvoir absolu devient tyrannique à quelques mains qu'il soit confié.....

« Les législateurs n'ayant jamais créé le pouvoir, celui-ci n'a jamais été le vrai organe de la volonté nationale, le vrai représentant du peuple; il y a eu un travail constant de tous les amis de la liberté, si ce n'est pour le détruire, du moins pour le contrarier et le limiter.....; et les dépositaires du pouvoir, gênés dans leurs volontés, menacés pour leur sûreté, humiliés dans leur amour-propre, ont conçu autant de haine pour les amis de la liberté que ceux-ci ont conçu de défiance pour eux.....

« Cependant l'antiquité nous a montré, et nous avons vu dans le moyen âge, et sous quelques rapports du moins nous pouvons voir de nouveau chez les Anglo-Américains des droits où le pouvoir exécutif n'est qu'une émanation de la souveraineté nationale, où la volonté du prince est une avec celle du peuple, où aucune opposition n'est organisée, où aucune force publique ne se dépense vainement dans des luttes qu'on ne connaît même pas, etc.....

« Le système de balance entre les pouvoirs doit en tout cas être abandonné pendant une révolution et quand l'État est menacé au dehors. — Dans ces deux extrémités les peuples recourent à la monarchie. Une révolution crée un pouvoir tyrannique, parce que la guerre est elle-même une tyrannie.....

« Dans les petits États, le prince peut demeurer dépendant du peuple. — Dans les grands États, la presse a mis aussi le prince en présence du peuple ; mais la presse n'exerce point tout l'empire qu'elle pourrait exercer, parce qu'elle est souvent entre des mains ignorantes et cupides ; elle exploite les passions en les servant, au lieu de leur commander.....

« La royauté, chez presque tous les peuples, fut d'abord élective et non absolue. — En voulant se rendre héréditaires, les rois se firent chasser, et le gouvernement devint républicain, en passant par la royauté élective. — Le moyen âge comptait de nombreuses principautés électives et sacerdotales. Ces étranges gouvernements ont été regrettés de leurs sujets, tant la liberté ou ce qui lui ressemble est chère aux hommes ! — La capitale d'un prince évêque devint presque toujours une république. — C'est par trois républiques électives, Venise, la Hongrie et la Pologne, que l'Europe a été défendue contre les Musulmans. — L'empire aussi était électif, mais ses électeurs étaient en partie héréditaires. — Si l'on compare la monarchie élective de l'Allemagne avec la monarchie héréditaire de la France, on trouve qu'il y a eu, en cinq siècles, quarante-trois ans de guerre d'élection et soixante-trois ans de guerre de succession. — Dans le même espace de temps, on trouve trente ans de folie et quatre-vingt-douze ans de minorité des rois héréditaires. — L'histoire contredit donc l'opinion assez répandue maintenant que l'hérédité des souverains est bien moins féconde en guerres, en dissensions, que leur élection.....

« Et comme toute loi royale de succession doit être imprescriptible, les nombreuses violations de ces lois deviennent autant de germes de guerres civiles. — Ajoutons que le monarque héréditaire ne gouverne jamais par lui-même. — Au contraire, le monarque électif ne pouvant être qu'un homme supérieur, en général, est toujours l'âme de son gouvernement, est plus redoutable pour la liberté que le monarque héréditaire, s'il conspire contre elle. — La royauté élective est donc souvent près de sa ruine, parce qu'elle a eu de bons résultats.....

« On doit s'opposer avec soin à ce qu'un président se fasse nommer à vie, à ce qu'un roi électif se fasse héréditaire, ou

à ce qu'un roi dont la succession est masculine appelle ses filles à l'hérédité. Les peuples attachés à la succession féminine doivent au moins repousser la succession testamentaire...

« Les anciens philosophes, éclairés par l'expérience, surtout par l'exemple de la république d'Athènes, se sont tous montrés contraires à l'exercice du pouvoir exécutif par le peuple. L'idée du despotisme était vraie, quoique le système fût faux. — Les démocraties elles-mêmes ont voulu tempérer l'action du peuple par celle des vieillards, ou par un sénat, en combinant l'âge avec l'élection. Mais il fut toujours difficile de maintenir ce sénat indépendant du peuple.....

« L'aristocratie républicaine, qu'on a mal à propos confondue avec la noblesse féodale, a un caractère diamétralement opposé à celui de la démocratie. L'économie, la prudence, l'amour de la patrie, sont des vertus naturelles à l'aristocratie républicaine. Mais elle a aussi ses défauts : elle est jalouse, elle tend à devenir aristocratie de culte ou de race, au lieu d'être aristocratie de choix. »

Suivant Sismondi, « la monarchie, l'aristocratie et la démocratie doivent entrer dans une bonne constitution. Il prétend qu'en proclamant l'égalité on rend la république impossible. Il cherche ensuite à prouver les avantages de l'élément monarchique pour la guerre, l'administration de la justice, etc. Mais il convient qu'on se trouve alors dans la nécessité de défendre la liberté contre elle, ce qui s'est fait jusqu'ici en partageant le pouvoir exécutif entre deux ou plusieurs individus (consuls, directoires), c'est-à-dire en le dénaturant et en soumettant le prince à l'élection populaire, fonction dont le peuple s'acquitte bien, en limitant la durée de l'exercice du pouvoir, etc.....

« Dans toute monarchie héréditaire, le roi règne, mais ne gouverne pas. Un roi électif règne et gouverne, encore qu'il fonde une dynastie.....

« La royauté héréditaire nécessite une constante opposition. Le grand inconvénient de la royauté, c'est de corrompre l'aristocratie. »

Wendt (*Grundzüge*, etc.). « Le droit d'inspection générale et de police, sans lequel il n'y aurait de sûreté ni particulière ni publique, fait partie du pouvoir exécutif....

« Il y a autant d'espèces de fonctionnaires que de sortes de fonctions du pouvoir civil. Il y a donc des hommes destinés à faire la police, à rendre la justice, à administrer les finances, à défendre la patrie.....

« Tout citoyen est soldat et peut être forcé à remplir les devoirs de cette qualité, mais en ayant égard aux autres services que réclame l'État. »

De Gros (*Lehrb. der philos. Rechtswissenschaft*). « Le prince ne peut être contraint, parce que c'est en lui que réside le pouvoir exécutif, et qu'il ne peut l'exercer contre lui-même.

« Le prince a le droit de donner les instructions nécessaires aux fonctionnaires qu'il nomme pour l'aider dans l'administration de la chose publique, d'exiger qu'elles soient suivies, d'en surveiller l'exécution, d'étendre sa surveillance jusque sur la conduite privée du fonctionnaire, en tant qu'elle a quelque influence sur la manière dont il remplit ses fonctions.....

« La capacité doit être la seule base d'après laquelle les emplois doivent être distribués. Un surnumérariat peut être nécessaire.....

« On ne peut contraindre quelqu'un à remplir un emploi qu'autant qu'il n'est pas possible de trouver d'autres personnes capables et de bonne volonté. Passé cette nécessité, des fonctions ne devraient être imposées à personne.....

« Le salaire des fonctionnaires de l'État a sa raison dans la destination de leurs travaux à l'utilité de la chose publique. Ce n'est qu'une compensation.....

« Il est juste de ne renvoyer un fonctionnaire public qui n'a pas démérité qu'en le pensionnant. Le bien de l'État l'exige aussi, car sans cette condition les emplois publics ne seraient recherchés que par les incapacités. Même chose pour l'élévation suffisante des traitements.....

« Un fonctionnaire doit être libre de donner sa démission, comme il a été libre d'accepter ses fonctions, pourvu qu'il ne porte en cela aucun préjudice à l'État, en ce qu'il ne pourrait pas être remplacé de suite convenablement (1).

(1) V. aussi Rotteck, *op. cit.*, t. II, p. 282, 306, 308, 332; t. III, p. 265.

Nous avons admis précédemment la distinction accoutumée des trois grandes fonctions de la souveraineté, ou, comme on dit, la séparation des trois pouvoirs. Sismondi rattachait le pouvoir judiciaire au pouvoir exécutif, dont il faisait une branche. Rossi l'en reprend en ces termes : « On a lieu de s'étonner que M. de Sismondi n'ait vu dans le pouvoir judiciaire qu'une branche de l'administration générale du pays confiée au pouvoir exécutif, et n'ayant pas de caractères propres et séparés. C'est là une erreur grave. Le pouvoir judiciaire est un pouvoir par lui-même qui, dans sa sphère propre, a son indépendance comme les autres ont la leur..... Appliquer la loi ne veut pas dire se mêler de l'exécution ; c'est comparer un fait avec une règle, et ce n'est pas le pouvoir judiciaire qui exécute ses jugements (1). »

Nous ne quitterons pas ces généralités sur la nature de l'organisation des pouvoirs publics sans parler d'une institution qui ne fait essentiellement partie d'aucun d'eux, mais qui tient à tous, et qui, sous un nom ou sous un autre, sous telle ou telle forme du moins, a toujours existé, même dans les monarchies les plus absolues : nous voulons parler du conseil d'État. Mais nous n'avons rien de plus ni de mieux à faire à cet égard qu'à reproduire l'opinion de Rossi sur ce sujet important : « L'institution du conseil d'État est à nos yeux non seulement utile, mais nécessaire. Dans le gouvernement de l'État, comme dans les affaires humaines en général, il y a deux éléments, l'un politique et variable, l'autre constant, progressif sans doute, mais traditionnel, c'est-à-dire rattachant le présent au passé, c'est le véritable élément administratif. Or les conditions de notre système représentatif veulent que l'autorité royale ne soit pas limitée dans le choix des ministres ; ce sera toujours et ce doit être un acte essentiellement politique, et la durée des cabinets ministériels dépend non seulement de la capacité gouvernementale et administrative des hommes qui les composent, mais des circonstances politiques. Là est l'élément politique et variable ; tel système l'emporte aujourd'hui, tel

(1) *Cours de droit constitut.*, t. IV, p. 240 et 241, et p. 345-348.

autre demain, whigs et tories se succèdent au pouvoir : mais faut-il, à chaque changement ministériel, changer de fond en comble l'administration de l'État, l'État doit-il être l'*anima vilis* sur laquelle on fera l'*experimentum ?* Non, évidemment, et voilà pourquoi il faut un corps conservateur, composé d'hommes mûris dans les affaires, dans les mains desquels se trouve le dépôt des traditions administratives. C'est là une des raisons principales qui justifient l'institution du conseil d'État. Il y en a une autre. Un ministre, quels que soient ses talents, n'est qu'un homme ; il n'aura jamais le temps de tout voir et de tout faire par lui-même ; l'organisation des bureaux ministériels supplée sans doute à cette insuffisance; il se fait là un travail bien utile et bien peu récompensé, sans gloire, sans éclat, qui a été souvent l'objet d'épigrammes et de railleries imméritées. Le ministre ne pouvant tout voir, tout étudier lui-même, est obligé dans bien des cas de s'en rapporter à ses bureaux ; il en résulterait pour eux une sorte d'omnipotence si le ministre ne trouvait une sorte d'égide dans les délibérations du conseil d'État, souvent facultatives, quelquefois obligatoires.

« Enfin, et ceci est encore plus grave, lorsqu'il s'agit de prononcer sur des recours contre des actes administratifs qui ne peuvent être renvoyés aux tribunaux, il faut que l'examen puisse en être remis à un corps conservateur des traditions et des faits gouvernementaux.

« La nécessité de l'institution ne saurait donc être sérieusement contestée. Où gît la difficulté ? Au fond, il n'y a que trois difficultés sérieuses. La première est d'organiser le conseil d'État de manière à ne point paralyser la responsabilité des ministres, qui est une des bases fondamentales du système représentatif (1). La seconde est de tracer une limite bien nette entre les attributions administratives contentieuses et les attributions judiciaires proprement dites. Le conseil d'État est, je crois, revêtu aujourd'hui d'attributions judiciaires qui pourraint être renvoyées aux tribunaux. C'est ce qui fait demander à beaucoup de personnes que le conseil.

(1) Voir sur cette responsabilité les trois dernières leçons, t. IV, p. 365 et suiv.

pour cette partie de ses attributions, réunisse toutes les conditions d'un tribunal, qu'on y trouve l'inamovibilité et les autres garanties données à la magistrature. Il serait plus simple de renvoyer ces affaires aux tribunaux. Mais quand les questions ne sont pas judiciaires, quand elles sont administratives par leur nature, c'est le conseil d'État, conseil administratif, qui doit statuer, et peu importe qu'il y ait des intérêts particuliers en conflit, comme, par exemple, s'il s'agit de statuer sur une demande en concession de mine ; ce n'est pas là ce qui caractérise la question judiciaire. Mais on voit qu'il y a là un triage à faire.

« Une troisième difficulté c'est la masse d'affaires qui de toutes les parties du royaume viennent aboutir au conseil d'État, et qui, par suite du progrès de l'industrie, du développement commercial, augmentent constamment. Il y a une différence capitale entre le système judiciaire et le système administratif. Les questions judiciaires se décident presque toujours dans la localité ; la plus grande distance qu'elles puissent parcourir est celle du tribunal de première instance à la cour royale ; il arrive à la cour de cassation peu d'affaires ; c'est un tribunal d'appel pour tout le royaume en matière administrative. Aussi la masse d'affaires s'augmente-t-elle chaque année, et il y a une difficulté à laquelle il faut pourvoir, soit en augmentant le nombre des sections du conseil d'État, soit en recourant dans les localités à un système analogue au système judiciaire, c'est-à-dire en donnant aux autorités locales le droit de prononcer en dernier ressort et en réservant au conseil d'État le rôle de la cour de cassation.

« Voilà donc trois points sur lesquels doit s'arrêter l'attention du législateur : 1° que la responsabilité des ministres reste entière ; 2° que le pouvoir administratif n'empiète pas sur le pouvoir judiciaire ; 3° que la masse des affaires ne soit pas au-dessus des forces des hommes chargés de les expédier (1). »

(1) *Ib.*, t. IV, p. 338-341. V. aussi MIGNERET, *Le Conseil d'État du second empire*, in-8°, chez Dentu, Paris, 1872, et les traités spéciaux de *Droit public*, de *Droit administratif*, et *de l'organisation, de la compétence et de la procédure en matière contentieuse administrative*, etc, de notre savant doyen de la Faculté de droit de Dijon, M. SERRIGNY.

APPENDICE VII

Sur l'origine de la souveraineté par droit de conquête et par suite d'usurpation. — Opinions de quelques auteurs.

LOCKE n'est pas d'avis que les conquêtes puissent être un titre à la souveraineté : « Elles sont aussi éloignées, dit-il, d'être l'origine et le fondement des États, que la démolition d'une maison est éloignée d'être la vraie cause d'une autre en la même place. — La force n'engendre pas le droit.....

« Celui qui fait une conquête dans une guerre injuste, ne peut avoir droit à ce qu'il a conquis, et les personnes qui sont tombées sous sa domination ne lui doivent aucune soumission ni aucune obéissance. — Un conquérant n'acquiert de pouvoir que sur ceux qui ont assisté ses ennemis dans une guerre injuste. Le peuple ne doit pas être responsable de l'injustice de ses conducteurs. — Le pouvoir qu'acquiert un conquérant sur ceux qu'il subjugue dans une injuste guerre, est entièrement despotique » (sauf les droits de l'humanité que Locke ne réserve pas). Il se fonde pour donner au conquérant le droit de vie et de mort, sur ce que celui qui force à une injuste guerre contre lui, « abandonnant la raison, qui est la règle établie pour terminer les différends et décider des droits de chacun, et employant la force et la violence, c'est-à-dire la voie des brutes, mérite d'être détruit par celui qu'il avait dessein de détruire, d'être regardé et traité comme une bête féroce, qui ne cherche qu'à dévorer et engloutir..... Mais on ne peut pourtant ni tuer ni dépouiller ceux qui n'ont pas pris part à la guerre, tels que les enfants, les vieillards et les femmes.

« Les promesses arrachées au vaincu par la force et la violence n'obligent point. — Les descendants et les héritiers de ceux qui ont été forcés de subir injustement le joug, conservent le droit de le secouer dès qu'ils le pourront, à moins qu'ils ne consentent librement à la domination nouvelle.....

« L'usurpation peut être appelée une conquête domes-

tique..... Elle ne peut devenir légitime que par le libre consentement du peuple. »

ANCILLON, dans son livre sur l'*Esprit des Constitutions*, a dit de fort bonnes choses sur la liberté et l'égalité. Il a très bien aperçu que la liberté extérieure ou civile dépend de la liberté intérieure ou morale, que plus un homme est soumis à la raison plus il est libre (puisque la liberté morale consiste à pouvoir faire ce qui doit être fait), plus il a d'empire sur lui-même plus aussi ses actions peuvent être abandonnées à sa discrétion. Au contraire, l'homme qui n'est capable d'aucun empire sur ses inclinations, qui est esclave de ses passions, en qui la raison a peu ou point d'autorité; cet homme qui n'a que fort peu de liberté intérieure, qui ne peut se conduire raisonnablement dans ses rapports civils, doit nécessairement être gouverné par une volonté étrangère. Puisqu'il ne sait pas rester dans les limites de son droit, il donne aux autres celui de le contenir, de le surveiller, de le contraindre, et au besoin de le punir.

M. GUIZOT partage cette manière de voir, lorsqu'il dit dans son noble langage : « La liberté a besoin de vertu. Les nations ne sont capables de se gouverner elles-mêmes que lorsque les âmes se gouvernent fortement elles-mêmes. Je ne crois pas calomnier mon temps en disant que ce qui lui manque précisément, c'est le ferme gouvernement des âmes par elles-mêmes. »

Qu'est-ce donc qui s'y oppose? Ancillon, auquel je retourne, va nous le dire : « Le sens animal, la nature instinctive et passionnée de l'homme menacent toujours la liberté et la sûreté des citoyens et de l'État. Le pouvoir doit donc constamment veiller pour les faire respecter. Les gouvernements seront toujours nécessaires. La moralité et la religion ne marchent point du même pas que les sciences et les lumières. Il y a plus, c'est que les hommes instruits sont souvent les plus pervers.

« Les peuples seront donc toujours mineurs relativement à la liberté extérieure..... Ils n'ont jamais su se gouverner eux-mêmes..... De nos jours la chose est moins possible que jamais..... La liberté dans l'État, abstraction faite de la liberté morale, est la conscience d'être gouverné raisonnablement...

Elle consiste dans la légalité, dans la faculté de faire tout ce que les lois permettent et tout ce qu'elles ordonnent..... La liberté morale est la faculté de faire ce qu'on doit vouloir.

« Les lois ne peuvent être raisonnables qu'à la condition de passer par plusieurs épreuves ou instances (plusieurs corps législatifs). Pas de liberté politique sans cela.

« Tous les États ont bien le même but, mais ils ne sont pas tous dans la même position, n'ont pas tous les mêmes besoins ni les mêmes moyens.

« La nature aime l'inégalité ; il y a plus, tout dans la nature repose sur l'inégalité : inégalité du physique et du moral de l'homme ; inégalité de la terre qui le porte et du ciel qui le couvre ; inégalité des circonstances sous lesquelles il commence, continue et termine leur existence. Ces inégalités sont aussi inévitables qu'utiles et bonnes. Loin de vouloir les faire disparaître, il ne faut au contraire ni le vouloir ni le désirer..... L'égalité consiste dans des lois égales, mais pas dans des droits égaux, soit sous le rapport du nombre et de l'étendue, soit sous le rapport de la nature des droits... L'exagération du sens de l'égalité conduit à désirer non seulement l'égalité civile, mais aussi l'égalité politique, et que ces droits politiques s'étendent à tous et embrassent tout.

« L'inégalité de richesses dans les États dépend beaucoup plus de la nature des lois sur les successions, des progrès et du développement de la richesse nationale que de la nature de la constitution.....

« Si la démocratie n'est pas possible sans égalité politique, si l'égalité politique n'est pas possible sans une certaine égalité des mœurs, si celle-ci suppose une certaine égalité de fortune, et que l'égalité de fortune ne soit possible à son tour que par des moyens violents et artificiels qui sont un obstacle à l'accroissement des richesses et au développement de l'activité ; alors le procès de la démocratie est tout fait et sa sentence de condamnation toute prononcée. Alors la démocratie semble être en contradiction avec toute la marche de la culture humaine, puisque celle-ci dépend de la richesse, la richesse de l'augmentation, de la multiplication et du perfectionnement du travail à l'infini ; et tout cela de la perspective de pouvoir grossir sa fortune, perspective qu'il est difficile d'avoir si les

particuliers ne sont pas animés d'une grande variété de besoins et du désir de les satisfaire.....

« Dans un pays commerçant, il y a souvent des vertus, telles que la simplicité, l'économie, l'amour du travail, qui accompagnent le véritable esprit de commerce. Mais ce ne sont là cependant que de fausses vertus, car elles découlent toutes d'une source impure, de l'amour du lucre et de l'argent. Ce ne sont que des habitudes, un savoir-faire que la prudence inspire comme moyen pour une fin ; et cette fin, c'est de s'enrichir.....

« L'Anglais est une preuve frappante de la manière dont le sens commun (public) le plus élevé peut s'allier avec l'esprit de commerce le plus vivant et le plus actif..... Ceci tient moins à la constitution anglaise qu'à la persuasion de chaque particulier que la prospérité du commerce dépend de la puissance; la puissance, de la liberté; la liberté, des sacrifices que chacun fait ou est prêt à faire pour la chose publique..... On ne peut nier cependant que l'esprit de commerce et le sens public n'aient des tendances entièrement opposées. »

TABLE

DIJON, IMP. RABUTOT, VICTOR DARANTIERE, Sr.